Claude Lévi-Strauss

列维-斯特劳斯文集

"十一五"国家重点图书出版规划项目

神话学：餐桌礼仪的起源

MYTHOLOGIQUES:L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 / 著
Claude Lévi-Strauss

周昌忠 / 译

中国人民大学出版社

MYTHOLOGIQUES: L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE



列维-斯特劳斯文集

5 神话学：餐桌礼仪的起源

MYTHOLOGIQUES: L'ORIGINE DES MANIÈRES DE TABLE

[法] 克洛德·列维-斯特劳斯 著
Claude Lévi-Strauss
周昌忠 / 译



中国人民大学出版社

图书在版编目（CIP）数据

神话学：餐桌礼仪的起源/（法）克洛德·列维-斯特劳斯著；周昌忠译.
北京：中国人民大学出版社，2007
（列维-斯特劳斯文集；5）
ISBN 978-7-300-07826-7

Ⅰ．神…
Ⅱ．①克…②周…
Ⅲ．神话-研究
Ⅳ．B932

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2007）第 003804 号

本书的出版经由法国文化部出版中心资助
列维-斯特劳斯文集 5
神话学：餐桌礼仪的起源
［法］克洛德·列维-斯特劳斯　著
周昌忠　译

出版发行	中国人民大学出版社		
社　　址	北京中关村大街 31 号	**邮政编码**	100080
电　　话	010－62511242（总编室）		010－62511398（质管部）
	010－82501766（邮购部）		010－62514148（门市部）
	010－62515195（发行公司）		010－62515275（盗版举报）
网　　址	http：//www.crup.com.cn		
	http：//www.ttrnet.com（人大教研网）		
经　　销	新华书店		
印　　刷	北京华联印刷有限公司		
规　　格	148 mm×210 mm　32 开本	**版　　次**	2007 年 4 月第 1 版
印　　张	18.75 插页 5	**印　　次**	2007 年 4 月第 1 次印刷
字　　数	485 000	**定　　价**	52.00 元（精装）
			37.00 元（平装）

总序

克洛德·列维-斯特劳斯为法兰西学院荣誉退休教授，法兰西科学院院士，国际著名人类学家，法国结构主义人文学术思潮的主要创始人，以及当初五位“结构主义大师”中今日唯一健在者。在素重人文科学理论的法国文化中，第二次世界大战后两大“民族思想英雄”之代表应为：存在主义哲学家萨特和结构主义人类学家列维-斯特劳斯。“列维-斯特劳斯文集”（下称“文集”）中文版在作者将届百岁高龄之际由中国人民大学出版社出版，遂具有多方面的重要意义。简言之，“文集”的出版标志着中法人文学术交流近年来的积极发展以及改革开放政策实施以来中国人文社会科学所取得的一项重要学术成果，同时也显示出中国在与世界学术接轨的实践中又前进了一大步。关于作者学术思想的主旨和意义，各位译者均在各书译后记中作了介绍。在此，我拟略谈列维-斯特劳斯学术思想在西方人文社会科学整体中所占据的位置及其对于中国人文社会科学现代化发展所可能具有的意义。

列维-斯特劳斯的学术思想在战后西方人文社会科学史上占有独特的地位，其独特性首先表现在他作为专业人类学家和作为结构主义哲学家所具有的双重身份上。在人类学界，作为理论人类

学家，50年来其专业影响力几乎无人可及。作为“结构主义哲学家”，其声势在结构主义运动兴盛期间竟可直逼萨特，甚至曾一度取而代之。实际上，他是20世纪六七十年代法国结构主义思潮的第一创始人，其后结构主义影响了法国甚至西方整整一代文化和学术的方向。比萨特更为重要之处则表现在，其影响不限于社会文化思潮方面，而是同时渗透到人文社会科学的各个专业领域，并已成为许多学科的重要理论和方法论的组成部分。可以说，列维-斯特劳斯的结构主义在诸相关学科领域内促成了各种多学科理论运作之交汇点，以至于以其人类学学科为中心可将其结构理论放射到许多其他相关学科中去；同时作为对传统西方哲学的批评者，其理论方法又可直接影响人文社会科学的认识论思考。

当然，列维-斯特劳斯首先是一位人类学家。在法国学术环境内，他选择了与英美人类学更宜沟通的学科词 anthropology 来代表由自己所创新的人类学—社会学新体系，在认识论上遂具有重要的革新意义。他企图赋予“结构人类学”学科的功能也就远远超过了通常人类学专业的范围。一方面，他要将结构主义方法带入传统人类学领域；而另一方面，则要通过结构人类学思想来影响整个人文社会科学的方向。作为其学术思想总称的“结构人类学”涉及众多学科领域，大致可包括：人类学、社会学、考古学、语言学、哲学、历史学、心理学、文学艺术理论（以至于文艺创作手法），以及数学等自然科学……结果，20世纪60年代以来，他的学术思想不仅根本转变了世界人类学理论研究的方向，而且对上述各相关学科理论之方向均程度不等地给予了持久的影响，并随之促进了现代西方人文社会科学整体结构和方向的演变。另外，作者早年曾专修哲学，其人类学理论具有高度的哲学意义，

并被现代哲学界视为战后法国代表性哲学家之一。他的哲学影响力并非如英美学界惯常所说的那样，仅限于那些曾引起争议的人生观和文化观方面，而是特别指他对现代人文社会科学整体结构进行的深刻反省和批评。后者才是列维-斯特劳斯学术理论思想的持久性价值所在。

在上述列举的诸相关学科方法论中，一般评论者都会强调作者经常谈到的语言学、精神分析学和马克思哲学对作者结构人类学和神话学研究方式所给予的重大影响。就具体的分析技术面而言，诚然如是。但是，其结构主义人类学思想的形成乃是与作者对诸相关传统学科理论方向的考察和批评紧密相连的。因此更加值得我们注意的是其学术思想形成过程中所涉及的更为深广的思想学术背景。这就是，结构人类学与20世纪处于剧烈变动中的法国三大主要人文理论学科——哲学、社会学和历史学——之间的互动关系。作者正是在与此三大学科系列的理论论辩中形成自己的结构人类学观念的。简言之，结构人类学理论批评所针对的是：哲学和神学的形而上学方向，社会学的狭义实证主义（个体经验主义）方向，以及历史学的（政治）事件史方向。所谓与哲学的论辩是指：反对现代人文社会科学继续选择德国古典哲学中的形而上学和本体论作为各科学术的共同理论基础，衍生而及相关的美学和伦理学等部门哲学传统。所谓与社会学的论辩是指：作者与法国社会学和英美人类学之间的既有继承又有批判的理论互动关系。以现代“法国社会学之父”迪尔凯姆（Emile Durkheim）为代表的“社会学”本身即传统人种志学（ethnography）、人种学（ethnology）、传统人类学（anthropology）、心理学和语言学之间百年来综合互动的产物；而作为部分地继承此法国整体主义新

实证社会学传统的列维-斯特劳斯，则是在扩大的新学术环境里进一步深化了该综合互动过程。因此作者最后选用“结构人类学”作为与上述诸交叉学科相区别的新学科标称，其中蕴含着深刻的理论革新意义。所谓与历史学的论辩是指：在历史哲学和史学理论两方面作者所坚持的历史人类学立场。作者在介入法国历史学这两大时代性议题时，也就进一步使其结构人类学卷入现代人文社会科学认识论激辩之中心。前者涉及和萨特等历史哲学主流的论辩，后者涉及以年鉴派为代表的150年来有关“事件因果”和“环境结构”之间何者应为“历史性”主体的史学认识论争论。

几十年来作者的结构人类学，尽管在世界上影响深远，却也受到各方面（特别是一些美国人类学和法国社会学人士）的质疑和批评，其中一个原因似乎在于彼此对学科名称，特别是“人类学”名称的用法上的不同。一般人类学家的专业化倾向和结构人类学的“泛理论化”旨趣当然会在目标和方法两方面彼此相异。而这类表面上由于学科界定方式不同而引生的区别，却也关系到彼此在世界观和认识论方面的更为根本的差异。这一事实再次表明，列维-斯特劳斯的人类学思想触及了当代西方人文理论基础的核心领域。与萨特以世界之评判和改造为目标的“社会哲学”不同，素来远离政治议题的列维-斯特劳斯的“哲学”，乃是一种以人文社会科学理论结构调整为目的的“学术哲学”。结构主义哲学和结构人类学，正像20世纪西方各种人文学流派一样，都具有本身的优缺点和影响力消长的过程。就法国而言，所谓存在主义、结构主义、后结构主义的“相互嬗替”的历史演变，只是一种表面现象，并不足以作为评判学派本身重要性的尺度。当前中国学界更不必按照西方学术流派演变过程中的一时声誉及影响来判断

其价值。本序文对以列维-斯特劳斯为首的结构主义的推崇，也不是仅以其在法国或整个西方学界中时下流行的评价为根据的，而是按照世界与中国的人文社会科学整体革新之自身需要而加以评估的。在研究和评判现代西方人文社会科学思想时，需要区分方向的可取性和结论的正确性。前者含有较长久的价值，后者往往随着社会和学术条件的变迁而不断有所改变。思想史研究者均宜于在学者具体结论性话语中体察其方向性含义，以最大限度地扩大我们的积极认知范围。今日列维-斯特劳斯学术思想的价值因此不妨按照以下四个层面来分别评定：作为世界人类学界的首席理论代表；作为结构主义运动的首席代表；作为当前人文社会科学理论现代化革新运动中的主要推动者之一；作为中国古典学术和西方理论进行学术交流中的重要方法论资源之一。

20 世纪 90 年代以来，适逢战后法国两大思想运动“大师凋零”之会，法国学界开始了对结构主义时代进行全面回顾和反省的时期，列维-斯特劳斯本人一生的卓越学术贡献重新受到关注。自著名《批评》杂志为其九十华诞组织专辑之后，60 年代初曾将其推向前台的《精神》期刊 2004 年又为其组编了特刊。我们不妨将此视作列维-斯特劳斯百岁寿诞“生平回顾”纪念活动之序幕。2007 年夏将在芬兰举办的第 9 届国际符号学大会，亦将对时届百龄的作者表达崇高的敬意。凡此种种均表明作者学术思想在国际上所享有的持久影响力。列维-斯特劳斯和结构主义的学术成就是属于全人类的，因此也将在不断扩展中的全人类思想范围内，继续参与积极的交流和演变。

作为人类文化价值平等论者，列维-斯特劳斯对中国文化思想多次表示过极高的敬意。作者主要是通过法国杰出汉学家和社会

学家格拉内（Marcel Granet）的著作来了解中国社会文化思想的特质的。两人之学同出迪尔凯姆之门，均重视对文化现象进行整体论和结构化的理论分析。在2004年出版的《列维-斯特劳斯纪念文集》（L'Herne出版社，M. Izard主编）中有Yves Goudineau撰写的专文《列维-斯特劳斯，格拉内的中国，迪尔凯姆的影子：回顾亲属结构分析的资料来源》。该文谈到列维-斯特劳斯早年深受格拉内在1939年《社会学年鉴》发表的专著的影响，并分析了列维-斯特劳斯如何从格拉内的"范畴"（类别）概念发展出了自己的"结构"概念。顺便指出，该纪念文集的编者虽然收进了几十年来各国研究列维-斯特劳斯思想的概述，包括日本的和俄罗斯的，却十分遗憾地遗漏了中国的部分。西方学术界和汉学界对于中国当代西学研究之进展，了解还是十分有限的。

百年来中国学术中有关各种现代主题的研究，不论是政经法还是文史哲，在对象和目标选择方面，已经越来越接近于国际学术的共同标准，这是社会科学和自然科学全球化过程中的自然发展趋势。结构主义作为现代方法论之一，当然也已不同程度上为中国相关学术研究领域所吸纳。但是，以列维-斯特劳斯为首的法国结构主义对中国学术未来发展的主要意义却是特别与几千年来中国传统思想、学术、文化研究之现代化方法论革新的任务有关的。如我在为《国际符号学百科全书》（柏林，1999）撰写的"中国文化中的记号概念"条目和许多其他相关著述中所言，传统中国文化和思想形态具有最突出的"结构化"运作特征（特别是"二元对立"原则和程式化文化表现原则等思考和行为惯习），从而特别适合于运用结构主义符号学作为其现代分析工具之一。可以说，中国传统"文史哲艺"的"文本制作"中凸显出一种结构

式运作倾向，对此，极其值得中国新一代国学现代化研究学者关注。此外，之所以说结构主义符号学是各种现代西方学术方法论中最适合中国传统学术现代化工作之需要者，乃因其有助于传统中国学术思想话语（discourse）和文本（text）系统的“重新表述”，此话语组织重组的结果无须以损及话语和文本的原初意涵为代价。反之，对于其他西方学术方法论而言，例如各种西方哲学方法论，在引入中国传统学术文化研究中时，就不可避免地会把各种相异的观点和立场一并纳入中国传统思想材料之中，从而在中西比较研究之前就已“变形”了中国传统材料的原初语义学构成。另一方面，传统中国文史哲学术话语是在前科学时代构思和编成的，其观念表达方式和功能与现代学术世界通行方式非常不同，颇难作为“现成可用的”材料对象，以供现代研究和国际交流之用。今日要想在中西学术话语之间（特别是在中国传统历史话语和现代西方理论话语之间）进行有效沟通，首须解决二者之间的“语义通分”问题。结构主义及其符号学方法论恰恰对此学术研究目的来说最为适合。而列维-斯特劳斯本人的许多符号学的和结构式的分析方法，甚至又比其他结构主义理论方法具有更直接的启示性。在结构主义研究范围内的中西对话之目的绝不限于使中国学术单方面受益而已，其效果必然是双向的。中国研究者固然首须积极学习西方学术成果，而此中西学术理论“化合”之结果其后必可再反馈至西方，以引生全球范围内下一波人类人文学术积极互动之契机。因此，“文集”的出版对于中国和世界人文社会科学方法论全面革新这一总目标而言，其意义之深远自不待言。

“文集”组译编辑完成后，承蒙中国人民大学出版社约我代为

撰写一篇“文集”总序。受邀为中文版“列维-斯特劳斯文集”作序，对我来说，自然是莫大的荣幸。我本人并无人类学专业资格胜任其事，但作为当代法国符号学和结构主义学术思想史以及中西比较人文理论方法论的研究者，对此邀请确也有义不容辞之感。这倒不是由于我曾在中国最早关注和译介列维-斯特劳斯的学术思想，而是因为我个人多年来对法国人文结构主义思潮本身的高度重视。近年来，我在北京（2004）、里昂（2004）和芬兰伊马特拉（2005）连续三次符号学国际会议上力倡此意，强调在今日异见纷呈的符号学全球化事业中首应重估法国结构主义的学术价值。而列维-斯特劳斯本人正是这一人文科学方法论思潮的主要创始人和代表者。

结构主义论述用语抽象，“文集”诸译者共同努力，完成了此项难度较大的翻译工作。但在目前学术条件下，并不宜于对译名强行统一。在一段时间内，容许译者按照自己的理解来选择专有名词的译法，是合乎实际并有利于读者的。随着国内西学研究和出版事业的发展，或许可以在将来再安排有关结构主义专有名词的译名统一工作。现在，“文集”的出版终于为中国学界提供了一套全面深入了解列维-斯特劳斯结构主义思想的原始资料，作为法国结构主义的长期研究者，我对此自然极感欣慰，并在此对“文集”编辑组同仁和各卷译者表示诚挚祝贺。

李幼蒸 2005 年 12 月

国际符号学学会（IASS）副会长

中国社会科学院世界文明研究中心特约研究员

译者序

列维-斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss，1908—　）在西方现代哲学史上占有“结构主义之父”的重要地位。哲学结构主义的兴起公认肇始于列维-斯特劳斯《野性的思维》（*La pensée sauvage*）的问世（1962 年）。如果说，就他个人的学术生涯而言，这个思潮的形成相应于他从文化人类学家向哲学家过渡的过程，那么，《野性的思维》只是这个过程的开端，而其完成则是这四卷本的《神话学》（*Mythologiques*）（1964—1971 年）。这部书标志着哲学结构主义的真正确立。

第一卷是《生食和熟食》（*Le cru et le cuit*）。在这一卷里可以看出作者开创哲学结构主义的思路和方法。哲学结构主义是他把瑞士语言学家索绪尔（F. de Saussure，1857—1913 年）的结构语言学和他自己的文化人类学相结合的产物。他的文化人类学工作乃是采取田野考察方式的种族志（ethnography，又译“民族志”、“人种志”）研究，通过实地观察记录和采集原始社区的神话来研究原始社会的文化、制度和风俗等。

他不是从道德教化方面来诠释神话，而是运用结构语言学的符号学（semiotics）方法分析神话。这种语言分析揭示，不仅个别神话，而且巴西内地原始社区的全部神话所构成的整体皆有一定的形式结构。这些神话结成转换关系，并且表现出同构性（isomorphisme），也即具有相同的形式结构。各个神话运用各种不同代码：感觉的、社

会的、美学的和天文的，传递不同的消息，但展示了同样的骨架(armature)。这种形式结构是意义的载体。神话作为语言，其意指的终极东西是人类心智。神话的逻辑结构反映了原始人类的心智结构。然而，神话的结构是脱离心智的文本结构。所以说，神话是原始人集体无意识的作品，以其结构展现了从自然到文化的过程。

作者进而提出一般的哲学结构主义。为此，他像英美分析传统的语言哲学家一样，也引入“语言—心智—世界”这个三元构架。他表明，语言系统意指心智，心智借助世界创造语言系统，而语言系统建立已“铭刻”在心智结构中的世界形象。一句话，这里，心智的结构是第一位或者说第一性的。心智的认识活动是以这结构去重构和复现世界的经验对象。同时，这种心智结构又有着本体论的地位，因为它“铭刻”着“世界的形象”。

第二卷是《从蜂蜜到烟灰》(*Du miel aux cendres*)。在这一卷里，作者通过对新的神话，包括第一卷里已提到过的神话继续作结构分析，并运用“新的观点”，显示神话思维能超越第一卷表明的经验层面，进到抽象概念的层面，即他所说的从“性质的逻辑”进到“形式的逻辑”，所运用的范畴则从可感觉性质的范畴——“生和熟、新鲜和腐烂、干和湿”——进到形式的范畴——“虚空和充实、容器和内容、内和外、包含和排除”。他指出，这研究对于认识人类思维的本性和发展有重要意义。在西方文明中，上述思维进步通过“神话→哲学→科学”的进化过程而实现。可是，南美洲神话表明，对于思维从感性直观到抽象概念的进步，其中的过渡并不是必要的。他进而强调，结构与分析并不排斥历史的研究，同时，结构分析在寻找不同种族的共同根本特性时，也不无视它们表面上的差异。

第三卷是《餐桌礼仪的起源》(*L'origine des manières de table*)。

这一卷的特点是把种族志、逻辑（形式）和语义三个层面或向度上的神话研究贯通起来。首先，从种族志向度入手，这一卷跳出前两卷的“地盘”南美洲，开始转移到北美洲，但仅限于北美洲中部地区，把余下部分留给下一卷。并且，对新神话作研究的同时，对已研讨过的神话作重新考察，尤其揭示新老神话间的转换关系。这样，新材料的发掘为逻辑即形式向度上的结构分析的深化——“螺旋式进步”创造了前提。这种深化在于对神话思维的逻辑的认识不断进步：从“性质的逻辑”（第一卷）进到“形式的逻辑”（第二卷），现在再进到“命题的逻辑”。这种逻辑运用的对立范畴，其两个对立构分不再是绝对地看待的极项（如存在或不存在），而是项之间的关系，如“亲近和疏远”、“内婚制和外婚制”。因此，这种对立现在是“关系的关系”。神话思维通过引入时间范畴而达致这种逻辑。这揭示了空间中的对立关系的必要中介，从而把空间上绝对的静态对立转变成时间上相对的动态对立。

与这种形式向度上的进步互为表里的，是语义向度上的进步。第一卷揭示了烹饪之无（生）和有（熟）的对立。第二卷预设了烹饪的存在，考察了其“周围”两边：向自然下降的方面即蜂蜜和向文化上升的方面即烟草，探讨了有关蜂蜜和烟草的习俗和信念。第三卷则进一步考察了烹饪的“轮廓”。它表明，烹饪包括自然和文化两个方面，前者为消化，后者则从食谱一直到餐桌礼仪。食谱是对自然物质的文化精制，餐桌礼仪在食物配制规矩上再加上食用礼仪，因此是二级文化精制。消化则是对已作过文化处理的物质再作自然精制。

第三卷还表明，神话昭示，餐桌礼仪乃至一般良好习俗是对世界的敬服，而礼貌是对世界承担的义务。这导致发见神话不仅隐藏着逻辑，而且还隐藏着伦理学。神话伦理学与我们伦理学的距离超过其逻

辑与我们逻辑的距离。这启示我们，一种健全的人道主义不应从自我和自爱出发，而应从尊重他人出发，应当把世界放在生活前面，把生活放在人类前面。

第四卷是《裸人》（*L'homme nu*）。这一卷继第三卷，把种族志考察、逻辑结构分析和语义分析推广到北美洲中部以外地区神话的研究。于是，对整个美洲的神话的研究也就完成了。这三个层面的神话研究揭示，整个美洲大陆只有一个神话。远隔数千公里、操不同语言、有着不同传统的人有多个神话（算上异本，这数目还要翻两番），这些形状、质地和色彩各异的碎片现在经过精工修补，成为匀质制品，呈现连贯的图景。如形式分析所彰显的，这“唯一的神话”乃“受一个隐秘计划启示而作成”。语义分析则昭示，各主要主题带着确定意味依同样次序出现，并且诸多细枝末节也都有一定的意味的语义功能。重要的是，这个洞见作为理论假说，可如天文学预言天体，而后以观测予以证实那样，也能从这唯一神话图式出发，预言存在某些神话，继以对它们的实际发现。

由此，作者引出结论说：神话就世界的秩序、实在的本性、人的起源和人的命运等给我们教益。神话还让我们了解它们渊源所自的社会，展示这些社会遵循的内在动力，表明社会的信念、习俗和制度存在的理由。最为重要的是，神话使我们发现人类心灵的某些运作模式，它们亘古不变，又在无限空间里广泛流传。我们可以重又发现这些带根本性的模式在其他社会里、心理生活的其他领域里也存在着。这是对千百年来尤其由哲学家进行的神话反思的突破，是创立哲学结构主义的主要依据。

作者表明，一切神话皆发源于个人的创造。为了“提升”到神话的地位，个人创造的作品交付给“口头传播”。在“口头传播”过程

中，一切与创造者个人的气质、才干、想象力和个人经验相关的偶然因素皆被汰除，唯有基于共同的集体之共同需要的、有结构的层次才保持稳定。于是，渐次从话语总体中离析出“晶体”，即共同体按集体模式采纳的神话。所以，神话作为话语或文本的结构，是“无名氏的话语或文本”。神话思维是无主体的，是集体无意识。这是从神话生发的结构主义的核心思想。“结构的事实是第一位的”，不可以把结构还原到“发生”，因为，虽然一切结构都是必然地产生出来的，但问题是一个结构的每个先前阶段本身也都是一个结构。神话的特征是结构依附于意义。神话的逻辑结构的“周期分布”乃与“语义层级”不可或离。神话让结构从属于意义，成为对意义的直接表达。

值得注意的是，作者在创造性地坚持在神话研究中把逻辑—数学工具运用于结构分析之余，还把西方文明的“科学知识”放到文化史和民族文化的背景中去考量。他表明，一方面，神话的“深层逻辑”包括着产生各民族社会自己的“原本话语”的规则，而这正是“科学知识”的“绝对优越性”所系，也正是神话逻辑结构分析及其方法的根据所在，任何“文化相对主义”在此都无置喙之地。在这个范围里，其他社会和民族那里产生和发展起来的知识模式都难望“科学知识”之项背。而另一方面，不能因此把“科学知识”和“科学思维”同科学以前的和其他民族的“知识类型”对立起来。恰恰相反，现在需要恢复当初为了知识进步而牺牲的极大丰富性，通过“倒退运动”回到曾力图回避的感觉世界，并找回曾被拒斥的“非理性思维形式”。

周昌忠

2006 年 12 月

声援马蒂厄（Matthieu）

Hoc quicquid est muneris, fili charissime, universo puerorum sodalitio per te donatum esse volui：quo statim hoc congiario simul et commilitonum tuorum animo tibi concilies, et illis liberalium artium ac morum studia commendes.

你乐意给人礼物，赠礼给天真无邪的结伴的子女：在那赠送礼品的地方，嘹亮的集合笛声响起，战友们聚在一起，那里人人自由自在，无拘无束，也不专心地干什么事情。

伊拉斯谟（Érasme）：《论幼稚而又无聊的礼貌》（*De Civilitate morum puerilium*），封笔之作。



符号表

符号	含义
△	男人
○	女人
△=○	婚配
⇨	转换
→	成为，被转变成……
:	对……
::	作为……
/	对立
≡	全等
=	同一（identité）或相等（égalité）（视语境而定）
≠	差异或不等（inégalité）（视语境而定）

$\left\{\begin{array}{l}\cup \\ \cap \\ // \end{array}\right.$ 并，复合，合取；交（intersection）；析取

符号	含义
$\cup$	并，复合，合取
$\cap$	交（intersection）
$//$	析取
f	函数
$\mathbf{x}^{(-1)}$	反 x
$\simeq$	同构
$>$	大于……
$<$	小于……
$\sum$	求和
+，－	这两个记号使用时带各种不同含义，视语境而定：加、减；存在、不存在；一对相反量的第一、第二项。

目录



插图目录

前　言

本书的开头可能像前面两卷一样让人感到突然。但是，它还是构成一个整体。为了首先读本书，只要跳过开场白中回顾《从蜂蜜到烟灰》的几行，直接改读一个亚马逊神话就可以了。我们的探究很快就要从这个神话开始。它的序号为 M_{354}，最适用于作为线索，因为我们直到本著作结束始终离不开它。它对本书起着参照神话的作用。因此，它所占据的战略地位可比诸开卷第一个神话（M_1），《生食和熟食》就是从分析这个神话开始的，而且这种探索也直到其结束为止。

也许，为本书提供数据的这个图库纳印第安人神话甚至也给新读者带来了一个他们较容易接受的领域。因为，似乎再没有一个神话能成为这样的分析对象，这种分析既是深刻的，又采取多种视角（逐次或同时采取）：本文的、形式的、种族志的、语义的……就此而言，本书第一篇具有示范意义。它依据一个简单范例，着手启用我的方法，让读者逐渐熟悉其程序和步骤，根据结果来判断其优劣。

但是，事情还不止于此。在一步一步追踪一个神话的展开时，常常会遇到其他神话，它们对这个神话有所启示，使人得以察知把这些神话全都联结在一起的有机联系。同时，因为一个社会或者地理与历史上接近的各个社会的总体的全部神话总是构成一个封闭体系，所以，最后必须又会重遇我的探究所由开始的那些神话。正因为这个缘故，当读到本书第五篇时，读者可能明白（本书第 295 页），索引号为 M_{428} 的神话与《生食和熟食》中序号为 10 的神话相重合。然后在第六篇中，他将证实，序号为 M_{495} 的神话与

神话组（M_1，M_7—M_{12}）相吻合，而这个神话组既是本《神话学》首卷的出发点，又是其线索。

因此，读者可以毫无妨碍地通过读第三卷来钻研这个神话总体，也可以毫无妨碍地再回到与第三卷结尾相联结的第一卷开端。此后，读者如果仍有兴趣，可以读第二卷。同样，他也可以从第二卷开始，然后转到读第一卷，再读第三卷。实际上，可以有多种程式，它们相应于程式：1，2，3；2，3，1；2，1，3或3，1，2。顺序1，3，2和3，2，1或许徒使读者的任务变得复杂化。换言之，先读了第三卷再读第二卷时，乃以读第一卷为前提；尽管可以先读第二卷再读第一卷，但要以最后读第三卷为条件。

这种反常可用两条理由来解释。首先，第一和第二卷为一方，第一和第三卷为另一方，两方完成互补的任务。如我已在《从蜂蜜到烟灰》中解释过的那样，这本书走的轨道和前一卷相同，但前一卷沿正向走，而这本书沿反向走。反过来，《餐桌礼仪的起源》也回到《生食和熟食》所由出发的地方，但选取一条不同的轨道，必须跨越隔开新大陆西半球的巨大空间。

第二，派给第三卷的任务比另两卷打算完成的任务来得复杂。这一卷里开辟了一条通道，它同时处于三个层面上。这个步骤将在本书第457～464页上详加分析。不过，为了避免使读者如堕迷雾之麋，这里从一开始就提一下总的观点，不无裨益。

首先以严格的理观点来看，问题将在于遵循某些神话图式，它们以前已由南美洲的实例得到说明，而且这种例子一直到北美洲仍旧还有，不过，这些图式在那里以变形的形式重新出现，所以问题也将在于考虑这种变形。

但是，在改换半球的同时，出现了其他一些差异，它们是意味深长的，何况神话的骨架本身仍原封不动。我已研究过的那些神话动用一些空间对立：高和低、天和地、太阳和人类，然而，最适合于作比较的那些南美洲实例却主要运用时间对立：慢和快、相等的或不等的持续时间，白昼和

黑夜，等等。

第三，这里考察的许多神话从可以称之为文学的观点看来在风格和故事结构上不同于其他神话。它们并不采取封闭的结构，而呈“碎锦式”（àtiroirs）故事的状貌，其中一本本似乎相互仿造，一开始让人弄不明白它们何以不见其多。

然而，分析了作为全书参照的一个这种类型神话（M_{354}）之后，我们便会明白，前后相继的各个酷似的神话并非像人们以为的那样整齐划一。这个系统恢复了一个体系，而其各个性质超越了一开始所处的形式层面。实际上，序列式的故事反映了从其他神话出发而引起的各转换所取的极限值，而随着各个转换相继进行，由于远离了这些神话最初的种族志参照，所以它们的结构特征渐次消退。最终只存下一种极其弱的形式，仅有残余的力量，只能自我复制一定次数，但不是无限多次。

我们暂且撇开美洲这个地域，来思考一下当代文明中的类型现象。连载小说、连续剧或者同一侦探的侦探小说——这里，每次出现的都是同一个英雄，同一些主人公，情节也始终保持相同的结构——我们这里仍然有的这些文学样式非常接近于神话。我们可以探究一下，这种演变是否构成神话样式和传奇小说样式（genre romanesque）之间的一种必要接合，是否提供了两者间过渡所可能仿照的楷模。

另一方面，有一个插段突现在我选取作为参照神话的那个图库纳人神话的第一线上。在这个插段中，一个被截切成两块的人妻仍依附于丈夫背上而部分地存活着。这个插段按照组合链是无法解释的，南美洲神话总体也说明不了它。只有联系取自北美洲神话的一个聚合体系，才能阐明这个插段。因此，这种地理上的转移只是从经验上说是明显的。我们尚需从理论角度来证明这种转移的合理性。

大草原北部的神话认为，这纠缠的女人和雌蛙之间有着等当关系。由于这一事实，上一卷里以雌蛙作为女英雄的热带美洲神话所启发的一切考

虑又得到丰富，即增加了一个补充向度。因此，在这个新的背景之下，可以发展先前对这些神话的分析，由此来重新认识它们。这样就可以得到一个新的收获，它保证了，对囊括两半球的神话作概括解释，不是站不住脚的工作。这一切北美洲或南美洲神话现在可以看做为许多相互的异本，尽管它们在地理上相隔遥远。它们可以说例示了修辞性质的转换：纠缠的女人按字面本义无非是女性人物，而在我们这里，亲昵语也用"黏胶"这种隐喻说法形容她。我认为，源自各个迥异的、相隔遥远的不同种群的神话以及我们自己的大众语言（至于是哪种语言，以这种方式或其他方式作例示，则无关宏旨）所描绘的修辞格（tournoure）两者作出这种超距确证，乃是一种种族志证明模式，足可与较先进的科学所利用的证明相比，实际上，人们常常断言，与人文科学不同，自然科学独享一种能力，即能在其他地点和其他时间于同样条件下重复其实验。无疑，我们不拥有自己的实验，但是，各个人类文化的地域多样化，都使我们可以到它们的所在地去进行探究。

同时，另一个想象的人物的逻辑功能和语义地位也得到明确规定。这个人物与前一个人物相对称，且往往伴随着她。这是个男人，而不是女人，他处于远处而不是近处，但他的执著同样地实在，也同样地阴险，因为他拥有一个过长的阴茎，使他得以克服因遥远而造成的障碍。

在解决了参照神话的末插段提出的问题之后，现在可以来转向考察这神话的另一个同样隐晦的插段，它事关乘独木舟旅行（圭亚那神话借助独木舟逃避亲人），详确说明了乘者实际上是太阳和月亮，它们的角色分别为舵手和划手，还使它们既接近（在同一艘小艇里）又疏远（一个在前面，另一个在后面）：因此**处于恰当距离**，如同这两个天体应当确保白昼和黑夜规则交替；还如同它们应使白昼和黑夜处于二分点时相等。

由此可见，一个亚马逊神话一方面关涉一个蛙妻子，另一方面关涉两个把天体人格化的男主人公；最后，纠缠女人的题材可能且必须参照雌蛙

来解释，因为源自南美洲的神话和源自北美洲的神话被归并为一个神话组。

然而，已经发现，在业已为人们提到的北美洲同一些地区里，即在大草原北部和中部、密苏里河上游，一些著名神话明确地把这一切题材联结在一个故事中。在这个过程中，太阳和月亮两兄弟在寻找理想妻子时围绕人和蛙各自的是非曲直发生争吵。

在扼述和讨论了杰出的神话搜集家斯蒂思·汤普森（Stith Thompson）先生对这个插段的解释之后，我们再把自己的相反理由同他的理由加以对照，就可以看到，这不是一个分布区域极其广（从阿拉斯加到加拿大东部，从赫德森湾南面区域直到墨西哥湾区域）的神话的一个局部的和迟晚的异本，而是对它的其他一些已知样本的一种整体转换。

通过分析这一切大约十来个关于天体争吵的异本，我证明了这些神话时常明确援用的“二分点”型公理，从而使以前仅仅通过研究南美洲神话而提出的那些关于从空间轴到时间轴过渡的假说成立。不过，我们还弄明白了，这种过渡呈现了一种形象，它比仅仅要求作轴的变换时来得复杂。因为，时间轴的两极并不以**项**的形式出现：它们在于按相对持续时间（durée）而相对立的**时间间隔**（intervalle）的类型——分别为较长的和较短的——以致它们已构成了接近程度不等的项之间的关系的体系。与其他两卷中研究的神话相比较，这些新神话显得更为复杂。它们动用了关系之间的关系，而不只是项之间的关系。

所以，我们可以理解，为了发展对神话思维的结构分析，必须诉诸多种类型模型，而它们之间仍有可能相互过渡，至于它们间的差别则仍可根据具体神话内容予以解释。在我们研讨的情形里，决定性的过渡似乎处于天文学代码层面之上，在这个层面上，星座——由缓慢的（因是季节的）、并按周期性强加于生活样式或技术—经济活动之间的对比构成的周期性来表征——在这些新引入的神话中让位于如太阳和月亮那样的单一天体，而它们的白昼和黑夜交替规定了另一种类型的周期性：既较短，又在原则上

无异于季节变化。这种处于一种周期性之中的周期性以其串行（allure sérielle）方式而与这另一种包含它的周期性形成对比，而同时又避免单调性。天文学代码的这种论题特征并不妨碍它带上其他许多特征。例如，它也促进了一种算术哲学，而第六篇几乎完全研讨这个问题。读者也许会感到奇怪，不过起先我也觉得惊讶，神话思维的极为抽象的思辨竟为其他以具体行为为轴心的思辨提供启示，这种行为举例来说以战争惯例和剥头皮习俗为一方，烹饪食谱为另一方；最后，计数（numération）理论、猎头理论和烹饪术结合起来共同建立一门伦理学。

因此，在我准备拓展探究的范围，立足于北美洲的神话（本系列的第四卷也是最后一卷将主要关涉这些神话）的同时，也得到了许多具有理论意义的成果。我为一个浩大的神话总体同时地把实质和形式、质和量、物质生活境况和伦理规范体系结合在一起。最后我表明，这些还原，如同这些神话中实施的还原走着同样的途径，而一种传奇小说体裁正是通过这些途径而在另一个判断不同的层面上在这个神话体系内部显现出来。实际上，这种新体裁尽管是形式性质的，但还是与作用于故事内容的转换相联系。

熟悉前两卷的读者无疑将注意到这方法有曲折变化，而这一点可从我应当包容更大量神话并同时从多层面上分析它们的必要性得到说明，而这些神话源自相隔遥远的各个地区，各层面之间也显现出相当大的距离。用电子学家的语言来说，我们有时应当增大我们对神话场所作扫描（balayage）的振幅（amplitude）——例如为了比较两个美洲的神话——但要冒延长其周期的危险。因此，这里，我不是让源自边界区域或不怎么僻远的区域的为数相当有限的神话成为一种有条理扫描（其交变周期几乎始终保持同样幅度）的对象，而是透彻地研究某些神话，至于应当放到很后面去探究的其他神话，我则满足于停下来扼述一番，甚至只是简单提一下。就术语意义而言可以不无牵强附会地说，这样是回到了所谓调幅（modulation d'amplitude），取代了前两卷遵循规范的调频（modulation de fréquence）。

不过，这样做并非意味着最终抛弃以前的做法，而只是一种权宜之计。这是我的研究手段随着从南美洲神话到北美洲神话而发生的进步性转换强加于我的。然而，如我在下一卷中要做的那样，我局限于探究北半球的一个有限的区域，尽管这仍是一个巨大的区域，此外，我可能回过来采取更带规则性的精致分析方法，其结果以反溯（rétroactive）方式使我的宏图不时引导我大胆作出的那种简化得以成立。

像前两卷一样，这一卷也是没有许多人的帮助就不可能这么快问世。我理应向他们致以谢忱。让·普翁（Jean Pouillon）先生对我的1963—1964年教程做的笔记卓有效用。雅克琳·博朗（Jacqueline Bolens）夫人翻译了德文原始资料，尼科尔·贝尔蒙（Nicole Belmont）夫人帮助我编制了文献目录和索引。埃夫利娜·盖德（Évelyne Guedj）夫人承担了打印手稿的繁重任务。人文科学社（la Maison des Sciences de l'Homme）制图实验室的莫尼克·韦康普（Monique Verkamp）夫人绘制了图表。国立里约热内卢博物馆的罗贝托·卡多索·德奥里韦拉（Roberto Cardoso de Oliveira）先生热心地告诉我库特·尼明达尤（Curt Nimuendaju）尚未发表的一部词汇书稿的内容，还以他自己在图库纳印第安人那里做的研究的成果写成了对这部词汇书的精辟评论。在本书写作过程中，在各个比较具体的地方，我还受到了其他一些人的恩惠。最后，哥伦比亚特区华盛顿的美国国立博物馆和费城的大学博物馆（University Museum）向我惠供了许多黑白和彩色插图。我的夫人和I. 希瓦（I. Chiva）先生润饰了清样。我要向上述诸位和各个机构表示感谢。



第一篇

切成碎块的女人之谜

这关涉一个怪异而又有身份的美洲女人，人们对她生发出荒诞的奇想。

居伊·德泰拉蒙(Guy de Téramond)：*《切成碎块的女人》*(*La Femme coupée en morceaux*)，巴黎，1930年，第14页





I　在犯罪现场

当事人(即读者)应当重读《神话学·从蜂蜜到烟灰》第二篇的I,3(第三变奏曲)中的M_{241}。这个神话讲述一只强夺孩子的雌蛙,而蜂蜜——处于毒物极限的精美食物——节宴使它走向死亡。可以看到,这些题材在一个图库纳人神话中以很弱的形式和片段的方式结合在一起。我凭借这个神话可以开始新一轮探索。

M_{354}　图库纳人:猎人蒙马纳基和妻子们

在造物主赐予的最早人类的时代(M_{95},CC,第229页),有一个印第安人,他以狩猎为唯一劳作。他名叫蒙马纳基(Monmanéki)。他在路上常见一只雌蛙在他走近时跳入洞穴,这人向洞穴中撒尿取乐。一天,一个美貌少女出现在这个地方。蒙马纳基惊呆了,她已怀孕。她解释说:"是你引起我怀孕的,因为,你总是把阴茎对准我。"因此,他娶她为伴侣。英雄的母亲发现媳妇很漂亮。

夫妇俩一起打猎,但他们饮食方式不一样。蒙马纳基吃肉,他妻子感到诱人的是黑甲虫,因为,她不想吃其他食物。一天,不知情的老妪看到这种昆虫便叫了起来:"为什么我的儿子用这种脏物玷污嘴巴?"她把这些昆虫扔掉,代之以多香果。到了休息时间,这女人烧自己的小锅子,开始吃东西,但多香果灼伤了她的嘴。她逃跑了,化身蛙跳入水中。一只鼠责备她丢弃自己哭喊的小孩。她回答说:她还要生个孩子,但她夜里回到家里,把这小孩挂在祖母的手臂上。

蒙马纳基又去打猎了。一天,他遇到一只栖息在一片bacaba棕榈(种名*Oenocarpus*)林中的arapaço鸟。他边走边对它说:"把你装满饮料的葫芦给我!"他回来时,那里出现一个漂亮姑娘。她把一只盛棕榈酒的

葫芦给了他。他娶她为妻。她长得很动人,但脚有病。英雄母亲看到她后叫起来,说他还可以挑选个更好的妻子。这女人恼怒之下出走了。

于是,蒙马纳基又恢复狩猎。一天,他突发奇想,蹲下来解大便,正好下面是一只雌蚯蚓正在挖掘的洞穴。它探出头来说:"啊!多好看的阴茎!"蒙马纳基往下看去,发现一个绝色少女。他便和她睡觉,随后把她带回家,很快地在那里产下一个婴孩。在出去打猎之前,蒙马纳基叫妻子把婴儿托给祖母照看,到种植园[①]* 去除草。但是,因这孩子不停哭泣,所以这老妪决定把他还给其母亲。因此,她去到种植园,发现那里到处都是衰败的草苗,因为这女人仍按蚯蚓掘地的做法把草根都弄断了。草苗已开始枯谢,但这婆婆不明究竟,只是抱怨媳妇懒惰。于是,她拿了一个边沿锋利的河贝,自己动手除草,却把正在吃地面上的根的这女人的嘴唇割破了。这不幸的女人入夜回到家里。她的孩子哭了起来。她央求丈夫照料这孩子,可是她已无法明白地表达自己的意思。她因破相而感到羞辱,遂离去了。

蒙马纳基又恢复惯常的工作。他向一群金刚鹦鹉索要玉米啤酒。回来途中,一个金刚鹦鹉少女带着他所要的饮料等他。他娶她为妻。一天,猎人母亲把木架上所有晒干的玉米穗都拿下来,要求媳妇在她自己到田里去期间制作啤酒。这年轻妻子只用了一棵玉米穗,就制成了足可盛满五大罐的啤酒。老妪回来时被未用的玉米穗堆绊倒,遂埋怨媳妇没有做完。媳妇正在河里洗澡,但听到了指责声。她拒绝进入茅舍。当丈夫回来时,她借口说,她在搓梳子(印第安人在收藏常用物品时都这样做)时,把它弄丢在屋顶的稻草中,遂爬上屋顶,一边

---

① 这个名词很宽泛,因此,我不管地理学家赋予它的专门意义,擅自按其为利特雷(Littré)所认可的较为一般的意义即"进行种植的地方"加以运用。

* 列维-斯特劳斯的《神话学》四卷本的排版与注释格式参考了台湾时报文化出版企业有限公司出版的中文繁体字版。

说："我的婆婆，你咒骂了我——因此，你现在只好吃大麦酒了！"这老妪知道错了，向她道歉。但是，这媳妇不让步。她栖息在正梁上，又化身为金刚鹦鹉。拂晓，它对丈夫叫道："如果你爱我，那么，就跟着我！找到月桂树/a：ru-pana/，它的木片投入水中后会变成鱼。把树干挖空成独木舟，跟着我顺流而下，直到韦皮（Vaipi）山！"接着，它就向东方飞去。

蒙马纳基绝望之下快要发疯，东奔西跑寻找月桂树/a：ru-pana/。他徒劳地用斧砍下许多树。最后，他找到了一棵月桂树。它的木片掉入浸泡树桩的水中后，变成了鱼。每天，他忙于制造独木舟，整日不停，晚上回家时，带回了许多鱼。他的无赖姻兄弟[②]想刺探其中的奥妙。这种轻率之举导致打断了木片之变形成鱼。蒙马纳基明白了个中原委，遂召来姻兄弟，后者正中下怀，因为他想来帮忙。两人一起制成了独木舟，把它放入水中。趁姻兄弟站在水较深处之机，蒙马纳基突然把舟拉回来，把姻兄弟关闭在舟体下面，他在那里过夜，怨声不绝。迫害者只答应翌晨放他，并邀他陪同沿索利莫厄斯河顺流而下。蒙马纳基在舟的后部，姻兄弟在前部。他们不划桨，任凭水流载舟而行。最后，他们到达金刚鹦鹉女人隐藏的地方。这地方的居民全都跑到岸边来看独木舟和两个乘者，但蒙马纳基的妻子躲在人群中。姻兄弟变成/monan/鸟，飞去停在她的肩上。独木舟追逐她的踪迹，但突然垂直竖立，于是蒙马纳基变成/aiċa/鸟，停在这女人的另一个肩上。水流把独木舟一直引到一个大湖，她在那里变成水妖/dyëvaë/，是索利莫厄斯河的鱼、具体说是 piracema（图皮语："鱼源"?）鱼群的主人，这种鱼周期地沿这条河溯流向上到这湖里产卵。

② 在图库纳语中，同一个名词/čaua-áne/标示丈夫的兄弟、妻子的兄弟和姊妹的丈夫（Nim.：13，第 155 页）。

这次冒险之后,蒙马纳基娶一个女同胞为妻。每当她去到离茅舍很远的码头时,总是把身体沿胸部高度一分为二:腹部和下肢留在岸上;胸部、头和手臂放入水中。matrinchan 鱼被人肉气味吸引而赶来,缩减为上半身的这女人用赤裸的手把它们逮住,串在一棵蔓生植物上。这半身于是又爬行到岸上,去适配下身,利用脊椎尖端作为雄榫。

蒙马纳基母亲为有这么一个善于捕鱼的媳妇而惊喜不已。一天,她要制作玉米啤酒,叫这年轻女人去到河里汲水。她迟迟未回来,这老妪不耐烦了,就去找她。发现她下半身躺在地上,便随手拔去了凸出的脊椎尖梢。当这女人的另一半身体从水中升起时,她再也无法自我重构。这上半身依靠手臂力量登上一根在小径上空的树枝。入夜。蒙马纳基未见妻子回来,心神不宁,遂点燃火炬去搜寻。当他经过这树枝下面时,半身女人便跌落在丈夫背上,附着在那儿。从此之后,她不让他再吃东西,从他口中夺取食物,她自己吃。他马上消瘦下去,背上也被妻子的粪便弄脏。

蒙马纳基想出了一条计策来摆脱她。他说,他必须下到水中去检查拦鱼坝,如果在这期间妻子不闭上眼睛,则就会有被这河中成群出没的比拉鱼夺去双眼的危险。为了使自己的说法更可信,他用他伪造的鱼颚剥下自己的皮。这女人出于恐惧而选择留在岸上,暂时放开其受害者。蒙马纳基趁机投入水中泅水逃遁。被遗弃的妻子终日缩减为上半身,于是去栖止在拦河坝的桩柱上。几天以后,她变成了鹦鹉,"只要加以驯养,它就会唠叨学舌"。它的丈夫躲在灌木丛中最后看着她飞向索利莫厄斯河下游的山地,叽喁着消失。(Nim. :13,第 151~153 页)

乍一看来,这故事进展顺畅。它由若干相继插段构成,其中每个插段都讲述一个英雄的某次婚姻的失败,而他的唯一目的似乎在于改变婚配的经验。那么,为什么这第五个妻子也是最后一个呢?南美洲神话提供了这

种类型故事的许多例子，在这些例子中，为数远为多的插段前后相继，它们全都按同一模式剪裁。然而，如果从形式观点加以考察，则可察明，M_{351}的结构既是开放的，又是闭合的。所以说是开放的，是因为蒙马纳基在最后一次遭不幸之后完全还可以再婚；而说是闭合的，是就这样的意义而言的：最后一次婚姻带有独特性，以之而判然不同于其他四次婚姻，以致这神话似乎是在探讨一个问题的两种极端解决，两者之间又安排了一些中间形式，它们之间以及它们与两种极端形式又都结成了许多相关而对立的关系。

英雄的前四次婚姻是外婚制的。它们甚至采取了一种可称之为夸张的方式，因为它们把一个人同雌性动物相结合，而它们比单纯的异乡女人离人丈夫更远。另一方面，最后一次婚姻是内婚制的，就像本文所明确表明的那样："于是，蒙马纳基娶了一个和他属于同一种族的少女为妻。"不过，我注意到，在这两个类型之间，外婚制系列的最后一次婚姻起着接合部的作用，这神话用惊人的丰富的手段表明了这一点。

前三个插段各包含两个序列：(1)相遇和结婚；(2)英雄母亲造成分离。只有第四和第五插段使故事进一步发展。不过，它们两者本身从第二序列开始也发生歧异：如在前面几个插段中一样，在第四个插段中，老妪也把媳妇**与她儿子**分开；而在第五个插段中，老妪把媳妇**与她自己**分开，因为老妪阻止这女人的两半身重构。然而，尤其在这以后，对称性出现了。或者，这妻子跑掉了，丈夫追踪她，或者，她追踪丈夫（可以看到她是那么不屈不挠），而后者逃跑。无疑，第四次婚姻仍是外婚制的，然而第五次是内婚制的。不过，在第一种情形里，这男人去到女方处居住，而以前他未打算这样做。他只是暂时地以变成鸟栖止在仍保留人形的妻子（尽管她出身于鸟）的肩上的方式做到了这一点。第五个插段的内婚制妻子只是**在**变成了鸟**之后**才断然放弃与亲属住在一起。她飞去躲藏的下游山地跟她的同类（金刚鹦鹉女人而不是鹦鹉女人，不过是野的，而后者的行为似乎让

人觉得已经驯养过)已躲藏在那儿的山地相同。这两个女人都是鱼和捕鱼的女主人。就这后一方面而言,在这两个插段中都增加了一个鸟伙伴:或者是一只雄鸟,与姻兄弟不同,不会捕鱼;或者是女英雄身体的下半部——两半身中更雌的一半——而与另一半不同,不会捕鱼。

这两个最后插段之间后来还出现了其他一些联系。不过,目前为了表明下述一点,只要汇总其中几点就够了。第四插段关涉一种婚姻,它像前面几个插段一样是外婚制的,但其构成又与后面的插段完全一样,这插段构成了一个故事的枢纽,它因此具有兼为二构元和三构元的双重结构:

插段:	1	2	3	4	5
婚姻:	外婚制				内婚制
故事结构:	第一部分			过渡	第二部分

这样,我现在就可以开始考察外婚制婚姻。这几次婚姻依次与第四个动物缔结,它们交替地为"在低处者"(因为它们生活在洞穴中)和"在高处的"(其时为鸟):

(2)arapaço 鸟　　　　**(4)金刚鹦鹉**

(1)蛙　　　　**(3)蚯蚓**

导源于图皮语的名词 arapaço(arapassu, uirapassu)(种名 *Nasica*)(Nim.:13,第 57 页)标示许多种攀木鸟,它们以虫或像这里那样以树汁为食。南美洲神话把它们和采取同样生活方式的啄木鸟一起与中间世界相联结,这种生活方式就是在它们走动觅食的树干的空穴中筑巢。我们神话中的 arapaço 鸟栖止在一棵棕榈树上,其位置低于金刚鹦鹉,因为英雄看金刚鹦鹉飞上天。同样,躲藏在巢穴里的蛙相对地低于蚯蚓,这神话描

绘蚯蚓先是掘地洞，然后在地面掘。从这个观点看来，每个对偶的第二项在同样的功能方面表现得比第一项更明显。



图 1　arapaço(arapassu)鸟(据伊海林，第 363 页)

此外，一个希克斯卡里亚纳人（Hixkaryâna）小异本（M_{355}；Derbyshire，第 100～103 页）缩简为仅只一个蛙插段，它归诸蛙一种含混的行为，但使人想起蚯蚓在种植园中的工作。因此，这两种地下动物扮演着组合变体的角色，专用于例示处于略有差异背景的同一种功能。

当英雄朝蛙的洞穴里解手时，蛙不动。当他朝另一个洞穴里这样做时，蚯蚓探出头来注视。arapaço 鸟栖止不动，金刚鹦鹉飞翔。因此，两个动物不动，两个动物活动。人们倾向于认为，这第三个对立对偶是多余的，因为另两个对偶已足以区分这四个动物。但是，这第三个对偶专门关涉在和前面各项共同的层面上修饰用树干挖空而成的独木舟和木桩。英雄用独木舟追赶第四个妻子。第五个妻子在最后离开丈夫之前栖止在木桩上。这就是说，有一根中空的、水平的、在水面移动的树干和一根充实的、垂直的、在水中不同的树干。就此而言，垂直竖立的、任凭水流载行的独木舟构成小船（它已不是船）和桩柱（它以其形象为原型）之间的过渡。最后，独木舟包含一个两次无用的姻兄弟：先是被关在船体下面，然后被动地陪伴另一个男人航行。相对称地，与独木舟对立的桩柱排斥两次无用的半身：先是躺在岸上，然后不陪伴同一个女人航行（这半身构成这女人的一部分）（本书第 18 页图表）。

我在这图表中未引入刚才所提出的关于独木舟和木桩的各个对立的完整体系。但是，如接着要表明的那样，表面上来说，这体系也让人觉得似乎是多余的，其理由为：这体系作为代码不仅表达了两个客体的示差特

征,而且还表达了 M_{354}—M_{355} 所属的神话组用以起沟通功能的消息的一个重要部分。

	蛙	arapaço	蚯蚓	金刚鹦鹉	独木舟	桩柱
高(+)/低(−):	−	+	−	+		
按高低关系标的(+)或(−):	+	−	−	+		
活动(+)/不动(−):	−	−	+	+	+	−

因此,开始时局限于前四个外婚制婚姻插段的分析随着不断深化而达到一个层面,在这个层面上,各个相关特征成为故事总体所共有。这种逻辑基质的永久性现在烛然可见。

这些外婚制婚姻有四个偶然原因,其中两个与排泄功能有关,另两个与饮食功能有关,不过后者始终或者和形体意义上理解的交媾相混合(而且在这两种情形里,妻子变成了母亲),或者和一种属于道德范畴的结合相混合(因为妻子这时扮演丈夫的随身给养供给者的角色)。蒙马纳基向蛙撒尿,向蚯蚓解大便;他从 arapaço 鸟那里接受棕榈树液,从金刚鹦鹉那里接受玉米啤酒。这啤酒是熟的,就像故事的一个细节所证明的:"这年轻妻子只用了一棵玉米穗,就制成了足可盛满五大罐的啤酒……"啤酒和粪便——在精制的意义上——比树液和尿更"熟";前两项还造成了比另两项更致密的物质。因此,可以得到一个三项目的表:

	生:	熟:	
排 泄:	尿	粪	(从男人到女人)
饮 食:	树液	啤酒	(从女人到男人)

在记入上面一行的两种情形里,妻子错误地**从形体上**混淆了**排泄**和交媾:她怀孕了,生下了小孩。在记入下面一行的两种情形里,发生了三重反转:丈夫错误地作了**道德上的**混淆,这次是混淆了**饮食**和交媾;路遇的

少女只要向他供食就够了，可是他使她成为他的妻子，但又未让她受孕。

如果现在来考察第五个也是最后一个插段，那么，就可发现，这些关系仍然存在，但一分为二。首先，这妻子的身体本身分离成两个半身。下半身从形体接续来说是女性的（它包含性器官），从外观上来说则是男性的（它借助一个雄榫插入另一个半身的榫眼之中）。根据同样的推论，上半身在比喻意义上是女性的，尽管以社会学角度来看，它致力于男性的活动：捕鱼。然而，按照第一个序列，这两个半身在相互适配时隐喻地交媾；从社会接续上可以说是男性的那个半身向丈夫的女性部分供食（他的母亲接受鱼，如这神话所刻意说明的那样）。反过来，在第二个序列中，这半身在隐喻意义上与这男人交媾（附着于他，但在他的背上），而这半身又在本来意义上吃他徒劳地想食用的食物。因此，一方面在四个外婚制插段中，这主要对比时而出现在排泄和交媾之间，时而出现在饮食和交媾之间；另一方面在内婚制插段中，它又以双重形式表现出来：先是自交媾和外供食，然后是外交媾和自供食，每次两者都相互对立。

对于人来说，蛙的唯一食物黑色甲虫是污物，被英雄母亲归类为粪便。蛙犯了个颠倒的错误，即把人用作为调味品的多香果当做基本食物。如我们在比喻意义上说的那样，多香果“弄掉了它的嘴”：这都是蚯蚓妻子的命运，但是在本来意义上，因为她嘴唇被割破。蛙妻从脚到头都是迷人的；对于她的美貌，英雄母亲赞不绝口。继她而来的 arapaço 妻半身美（上部），半身丑（下部）：实际上，树栖类动物脚趾很长，爪子强而弯曲。第三个妻子起先整个地很美，后来遭到婆婆残害，变丑了。因此，对立美/丑在这里从空间的（作用于身体各部分）变成时间的。最后，和第一个妻子形体上完善但道德上有缺陷即吃污物一样，第四个妻子道德上是完善的，她能靠勤勉创造奇迹：对这种品质，她的婆婆却看不上眼，斥责她懒惰（＝道德上丑），而这婆婆赞赏第一个妻子形体美。所以，第一和第四插段完全靠形体和道德的对立起作用；第二和第三插段使这个对立从属于另一个空间和

时间方面的对立,而这个对立能假借后一对立。

也是在这种情形下,最后一个插段重又取这两根轴,并把它们明确表达出来。从同时性来看,这女人的一个半身是懒惰的(它在另一个半身入水忙于捕鱼时懒洋洋地躺在岸上),一个半身是勤劳的。因此,所援引的品质每次都属于道德范畴。不过,这第二个半身在这期间也发生形体性质的变化:起先是供食的,后来是淫秽的。由此可以证明:前四个插段的系列以辩证方式产生了一个体系的各个项,而最后一个插段把它们整合起来,使之成为一个有结构的总体。

再作进一步的分析,就可以察明,在这个层面上,整合开始于第四插段。这个事实没有什么可以奇怪的,因为我们已经表明,这插段起着联结前三个插段和最后一个插段的铰链的作用:迄此为止,这个插段的表现与前三个相似;从现在开始,它和最后一个插段所具有的共同的形式特征又将显得更清楚。

这蛙以甲虫即人不食的食物为食。arapaço 鸟采集棕榈树液,这种食物人类也食用。与人不同,蚯蚓食用杂草,因而有利于(但是被动地而不是像鸟那样主动地)食用性植物的生产。就食物而言,金刚鹦鹉女人的地位比较复杂:她**过剩地**生产玉米啤酒,供人食用,但这是一种**次**级供食;因为这种食物的制造预设了,玉米已预先栽培好(这女人一点没有参与其事)。她从在第一序列里**主动地**造成啤酒增加变成**被动地**造成(由于向在休息的丈夫泄露了鱼生产的秘密)**鱼**的存在。鱼本身还不构成食物,因为在人想到吃它们之前,还必须先让它们出现。

实际上,第五个插段是在鱼创生后展开的。它不再关涉鱼的创生,而关涉捕鱼:这躯干女人在捕鱼功能上超过人,但她在吸引鱼时奉献上了自己,这功能是**初**级供食:捕鱼的**地位**如同啤酒刚才所扮演的作为农业的**后果**的角色。在第一序列里**主动**造成捕鱼增加的躯干女人在第二序列中变成造成捕鱼以**被动**形式**延续**(依靠拦住鱼的坝),这时她答应释放丈夫,以

便(他谎称)他能无需她帮助干好剩下的事。这女人被抛弃后变成喋喋不休的鹦鹉,它说着**毫无意义的话**。这是对以前妻子的双重贬低的仿效。因为,她从两方面重视其金刚鹦鹉本性:啼叫着对婆婆**充满意义**地说话,透露**灵验的秘方**(创生鱼的秘方),供丈夫用。

现在我们走到最后一步。可以记得,第一和第三个妻子消费;第二和第四个妻子生产;第五个妻子先是专事生产,然后专事消费。这一系列运作意味着什么呢?

	采集:	**农业:**	**捕鱼:**
不可食用的:	甲虫	杂草	刨花
可食用的:	棕榈树液	玉米啤酒	鱼

狩猎是英雄专事的活动。一个陶利潘人神话(M_{356}:K.-G.:1,第81~91页)证明,鹦鹉科——鹦鹉、长尾鹦鹉、金刚鹦鹉——是玉米啤酒的主人。如果考虑到,这英雄在远征狩猎时捉甲虫,吃蛙;耕耘时杂草在园子里滋长;凿木制造独木舟时产生刨花,而独木舟本身是捕鱼的工具,那么,这一切项之间的次序关系就会明显地表现出来,何况所援引的第一项——黑甲虫、人随意解下的粪便、被蛙转变成食物的玉米——在封闭这系列的项中得到复现:撒在英雄背上的粪便,它由躯干女人把供丈夫食用的食物转变而成。于是,"食物"项系列最终表现为:

狩猎:	**采集:**	**农业:**	**捕鱼:**	**扼要:**
猎物	树液	啤酒	鱼	**食物**
甲虫	**多香果**	**杂草**	**刨花**	**粪便**

杂草居于农业和捕鱼之间的地位看来令人纳罕。然而,可以注意到,图库纳人那里只会种植玉米的人已开始把籽粒浸入河水中,然后又令人瞩目地严格禁止捕捞许多种鱼,尤其食草的鱼。也禁止与用作渔毒的植

物发生任何接触(Nim.:13,第21～22页)。

由此分析可知,这故事表面上看来呈直线状,但它同时在许多层面上展开,而在这些层面之间可以发现相当多复杂连接,它们使这总体成为一个封闭体系。当从表面上来探讨这神话时,这最容易读解的层面给出了社会学的特征。实际上,它重组了英雄的婚姻经历。但是,当试图达到愈趋深刻的层面时,我们发现了对一些生活方式作的分析描述,它们相互结成互易关系。这些生活方式中,有两种似乎更令人瞩目。这就是狩猎和捕鱼。

这神话开始时,英雄是个猎人,因为鱼并且从事实上看捕鱼都还不存在。本文从第一句话就强调了这一点,它把故事置于这样的时代:在江河中捕到最早的鱼立刻变成地上动物和人(Nim.:13,第128～129页)。分别为母亲和儿子的两个主人公属于最弱的人类。至于捕鱼,很显然,它占据一个必不可少的地位。它提供了两个最为展开的插段的题材,并且构成了第四个插段的引子,而我们已经看到,这个插段是故事的枢纽。这神话引起了三种鱼:matrinchan 鱼,比拉鱼和 piracema 鱼。

前两种鱼属于同一个动物学科即特色鱼科(Characinidé)。这神话把这两种鱼都说成是食肉的。matrinchan 鱼(*Characinus amazonicus*,种名 *Brycon*)被女人躯干的肉的气味所吸引(但参见伊海林:词条"piracanjuba",它断定,亚马逊 *Brycon* 的这个南方同属偶尔吃果子、谷粒和其他植物性东西);比拉鱼(种名 *Serrasalmus*,种名 *Pygocentrus*)攻击人。然而,这两种鱼又有不同,第二种是食人的。因此,躯干女人的态度也有变化,她主动招引一者,而避免与另一者有任何接触。所以,这两种类型鱼因动物学上相近而被关联在一起,又因食性而相对立。

另一方面,piracema 鱼未在这两方面而在第三方面作了限定。实际上,piracema 这个名词没有分类学的价值。它不加区别地适用于一切为了繁殖而溯流而上的鱼种[Rodriques:《词汇》(*Vocabulaire*),第30页;

Stradelli：1，第 602 页]；这里无疑"鱼群以无法想象的数量涌入索利莫厄斯河，在 5 月和 6 月到各支流里繁殖"（Nim.：13，第 25 页）。因此，食人特色鱼和非食人特色鱼之间的小对立包容在周期性鱼和非周期性鱼之间的大对立之中。这个见解的意义现在会显现出来。

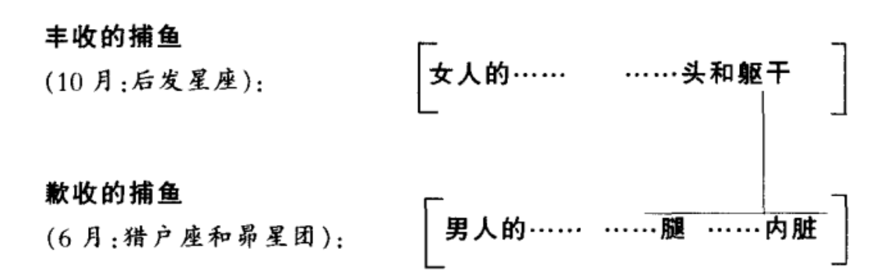
即使结构分析复现猎人蒙马纳基故事的隐蔽组织，对于我们来说这组织也只是在形式的层面上存在。在我看来，这故事的内容仍是任意性的。例如，一个女人会自愿被截成两块这个古怪想法可能出自何处呢？《生食和熟食》中简短讨论（第 305～308 页）的第一个圭亚那神话（M_{130}）很好地阐明了这个聚合体，尤其因为它也关涉捕鱼，并且像 M_{354} 一样，也有一个丈夫、一个妻子和夫妇中一人的母亲三人出场。按照 M_{130}，这老妪因饥饿而偷了女婿鱼笼中的一条鱼。为了惩罚她，他叫/pataka/鱼来吃掉她。但是，这些鱼够不到吃掉上胸部、手臂和头。这样老妪只剩下了上半身，她变成了后发星座，其卡利纳语名字为/ombatapo/，意谓"脸面"。这星座在 10 月份于晨间出现，直至大旱季结束，它使鱼灭绝（Ahlbrinck，词条"ombatapo"和"sirio"，§ 5，6）。所提到的鱼种（*Hoplias malabaricus*）即英属圭亚那的波美隆河流域所谓的/huri/实际上引起了旱季的捕鱼：当这种食肉鱼躺在几近干涸的河底栖息时，人们用刀杀死它们（Roth：2，第 192～195 页）。卡利纳人相信，亡魂穿越一条狭窄的小桥；如果它跌入水中，两条食人鱼就会从中间把它撕开。此后，这两个碎块又重新接合（Goeje：1，第 102 页）。

与 M_{354} 不同，M_{130} 的主题是切成碎块的女人的故事。我们已知道她如何会那样以及个中的缘由。蒙马纳基的最后一个妻子的这个原型隐藏着内在的逻辑。是否还有外部的逻辑，换言之，可否找到后发星座拟人化为躯干女人的理由呢？

M_{130} 具有一些与 M_{28} 共同的要素，这个瓦劳人神话声称解释昴星团、毕星团和猎户座的带纹三明星的起源，它们分别拟人化为英雄的妻子、身

体和截下的腿(Roth:1,第 263～265 页;CC,第 147～149 页和各处)。因此,这些神话被纳入一个浩大的聚合总体之中,我们把 M_{136} 也放在这个总体之中,在这个神话中,一个岳母供女婿吃鱼而不是偷他的鱼;但她从子宫取出鱼,这使鱼同化于类似经血的脏物。这男人组织了对岳母的谋杀,只有内脏存活下来,化为水生植物。在另一个圭亚那神话中,一个腿被截去的男人的内脏一直升到天上,变成预告鱼汛的星座昴星团(M_{134}—M_{135},CC,第 318～319 页)。

在从图库纳人神话到圭亚那神话过渡时,社会学框架保持同一,尽管有两个项男女对换:**(母亲——儿子,妻子)** ⟹ **(母亲——女儿,丈夫)**。但是,身体的各部分和它们产生的星座因情形而异:带或不带大腿的小腿变成猎户座;内脏变成昴星团;躯干、头和手臂形成后发星座。任何一个神话都没有全部完成这一分为三。它们仅仅肢解身体,时而取下内脏,时而取下下肢,时而取下躯干连带头和手臂。但是,如果就女英雄为躯干女人的图库纳人和卡利纳人神话(其他神话已在别处讨论过,参见 CC,同上;MC,第 261～263,281～282,337～338 页)来考察这一点,那么,就可以清楚地看出情形究竟如何:这躯干女人自愿(M_{354})或不自愿地(M_{130})与其身体其余部分分离;因此,她丢弃了把腹部(连带内脏)和腿相连接的一个身体部分即昴星团和猎户座的解剖学象征,而它的作为星座同样具有连接功能,因为人们看到它们在天空中在一起。于是,身体的上部变成后发星座的解剖学象征,而它的赤经应和大熊星座与乌鸦座的赤经相同,而这组星座作为总体来说则与另一星座组在变相上处于冲突。昴星团的升起略微超前于猎户座的升起,它报告捕鱼丰收;后发星座的升起取消这种报告,因为这发生在鱼从湖中暂时消失,小河里缺水的时候。然而,图库纳猎人的躯干女人在明确地失去了其下半身,变成鹦鹉而不是星辰时,也起着这种作用。从此之后,她再也不去捕鱼,尽管不久前她还负责向印第安人提供鱼:

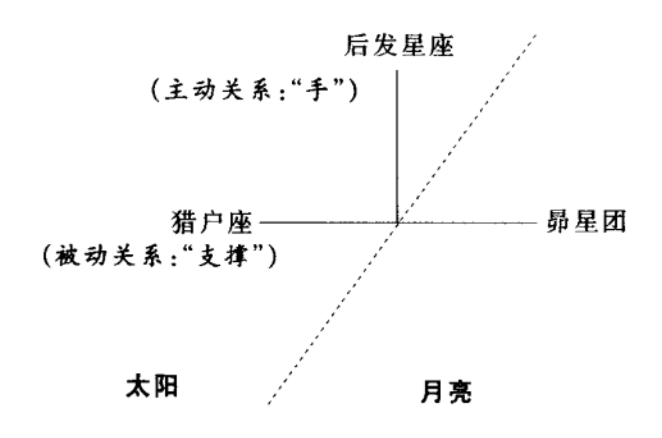


这种类型对立也存在于更南面的地方。例如，卡杜韦奥人把森林和平原的起源追溯到两个孩子，他们分别产生于一个婴儿的上半身和下半身，他的母亲为了杀死他而把他截切成两半。这对孪生兄弟偷取籽粒撒播。它们发芽，产生了树。树容易拔除还是无法拔除，取决于播种的兄弟。于是，"矮"兄弟成了森林的创造者，"高"兄弟成了平原的创造者。不久以后，两兄弟偷取了一个脏老妪煮的豆，她的汗水滴进锅里。"高"兄弟害怕中毒，"矮"兄弟毫不犹豫地吃下这餐，他发现它味道很美(M_{357}；Baldus：2，第 37～39 页)。这样，"高"兄弟两次显得胆小无能，"矮"兄弟则显得胆大能干，这证实了圭亚那印第安人神话中象征后发星座的半身，和象征昴星团与猎户座的半身所分别具有的负面的和正面的价值。

最后还要注意到，在圭亚那和亚马逊河流域，第二个对立重组了我们刚才略述的对立。猎户座、后发星座一起处于太阳的一边，作为"它的右手"(M_{130})或者它的"支撑"(M_{279})。另一方面，昴星团处于月亮的一边：月晕的组合变体(M_{28})，而猎户座与它相对立，其时猎户座化身为花豹于月食之际吞吃掉月亮(Nim.：13，第 142 页)(参见第 26 页图表)。

我们已经看到，在亚马逊北面的关于后发星座起源和不利于捕鱼的季节的起源的神话反转了源自圭亚那的关于猎户座(或昴星团)起源和有利于捕鱼的季节的起源的神话。不过，同样确实的是，这个图库纳人神话在其第四插段中反转了这后一组神话，在这个插段中，躯干女人致力于超自然而又相当凶险的捕鱼，她靠用其残缺身体吸引鱼，由此引来了数量惊

人的鱼。实际上,这样的鱼汛只有在5月和6月里(昴星团晨间升起时期)才发生,这时,迁移的鱼群沿河上溯,游到各个支流。这神话援用了这现象,但它把这完全归功于英雄,后者的独木舟垂直地竖立在水中(被截下的腿转变成整个天空),并变成另一个天体:不是像腿那样的星座,而是东方的虹霓;因为,以这独木舟产生的水妖的真正身份就是这样,而且,这神话还说明,这水妖也是鱼的主人(Nim.:13,第120页和注⑯)。



因此,除了明显的季节代码之外,M_{354}还诉诸潜在的天文学代码。弄清楚了这一点,我们就应当特别注意第四插段的一个细节,我们还没有讨论过它。这女人被乘独木舟追赶的人追上了,遂躲进岸上疾行的人群后面,结果她丈夫和陪伴的姻兄弟只能化身为鸟才可接近她,两只鸟各栖止在这女人的一个肩头上。仅仅借助组合链,看来还不大可能解释这序列。能否如同我们已为截成碎块的女人(这情形提出了一个同样类型的困难)所做的那样也借助天文学聚合体来阐明这序列呢?

作为M_{354}的躯干女人的对偶,M_{130}的女英雄老妪因不听从一只习见的鸟/Petoko/(*Pitangus sulphuractus*)的劝告而遭厄运,这是一种霸鹟科的鸟,今天印第安人把它的叫声解释为邀人入水(Ahlbrinck,词条"ombatapo","petoko")。在巴西农民看来,它是在说:bem-te-vi,即"你听我



图 2　霸鹟(据布雷姆:《鸟类》[*Vögel*]第 1 卷,第 548 页)

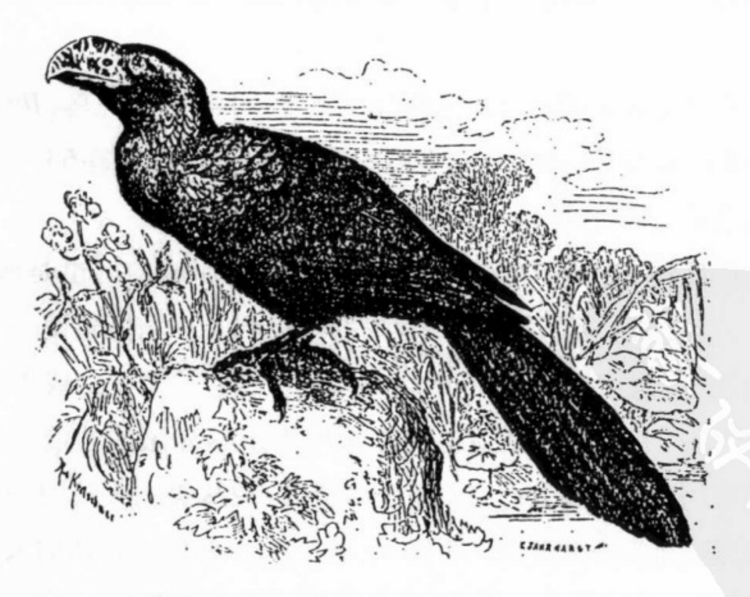


图 3　小犀鹃属(据布雷姆:《鸟类》,第 2 卷,第 126 页)

说!”这是一种食肉、食鱼和食虫的鸟,它喜欢停在牛背上,吃吸血的扁虱(Ihering,词条“bem-te-vi”;Brehm:《鸟类》,I,第549页)。

一个圭亚那猎户座起源神话在上一卷里已讨论过,已知它有许多异本(M_{278}—M_{279a-d};MC,第277~278页)。它派两个姻兄弟去追赶杀死他们姊妹的丈夫。这凶手丈夫创生了三种预报危险的鸟。在佩纳尔收集到的、科赫—格林贝格(1,第269页)复述的一个异本中,它们是一只猛禽“caracarapreto”(*Ibycter amerlcanus*)和两只食谷鸟,属于种 *Cassidix oryzivora*。*Cassidix* 属的鸟尽管学名如此,但其食性似乎极其多变,不排斥寄生于大哺乳动物的昆虫,它们也觅食像它们一样属于拟椋鸟科的其他鸟。可以说,从美洲大陆的北部到南部,神话都井然有序地致力于判明这个科的各个属或各个种,以便把看守者、保护者或顾问的职能赋予同一个神话题材的各个组合异本所使用的这个科的极其多样的代表。在北部,与南美洲的拟椋鸟相对应的是草地鹨(*Sturnella magna*)、长刺歌雀(*Dolichonyx oryzivorus*)和“blackbird”[黑鸟(种名 *Agelaius*)]。我们在后面还会遇到它们。

阿尔布林克发表的版本(词条“peti”,§ 9)援用两种鸟:*Ibycter* 种和小犀鹃属 *Crotophaga ani*,它们吃貘的寄生虫(Goeje:1,第56~57页),因此就食物而言与 M_{130} 的 bem-te-vi 相一致。

如果图库纳人神话的英雄或其姻兄弟转变而成的鸟也是犀鹃属(可惜,对这一点我们并不了解),那么,我们就得到了一条能追踪一个天文学聚合体的线索,因为图库纳人(M_{358})从树叶产生了深蓝色或黑色的这种鸟,这叶子被一个乱伦的兄弟在他姊妹用生殖器分泌的性液弄脏了他的脸之后用来擦干净脸(Nim.:13,第143页)。像从美洲大陆的一端到另一端以及以外的地区(参见CC,第385~387页)已知的这神话的大部分版本一样,这兄弟也变成月亮。因此,这个图库纳人版本把 *Crotophaga* 属与这天体的阴影也即与它的相对晦暗联结起来;我们还记得,M_{354} 的金刚鹦鹉

女人在被两只鸟追着时“被蚀”。巴凯里人把日食归因于犀鹃属用它的双翼盖住这天体(Steinen:2,第 459 页)。尼明达尤在上述本文中含混地描绘了 M_{358}的鸟:“**一种树林吐绶鸡、一种 *anum*(小犀鹃属,新属),或某种别的黑色鸟。**”但是,小犀鹃属是和黑犀鹃属一样的鸟(Brehm:《鸟类》Ⅱ,第 125 页),而且“吐绶鸡”这种叫法也不大适合它,犀鹃属全都属杜鹃科。另一方面,anú-guassú 鸟这种大犀鹃属(*Crotophaga mazor*)长 45 厘米,尾部更像野吐绶鸡,它的习性与 M_{354}的第四插段很一致,这插段终止于迁移鱼的出现:“当鱼溯流而上时,人们有时所称的 anu-peixe 鸟在夜间伴随着 piracema 鱼迁移,捕鱼为食。”(Ihering,词条“anú-guassú”)

有一个普埃尔切人(Puelche)神话(M_{359})提供了与此类似的迹象,但由于地理上相隔遥远,因此我不敢贸然将这些迹象与它们相比。由于这个缘故,我想很简短地描述一下这个神话。两只黑鸟吃了太阳的儿子,因而造成了黑暗。为了逮住这两只鸟,月亮和太阳先后乞灵于化身为食腐肉禽。月亮无能为力,太阳成功地抓住了一只鸟,但没有抓住另一只鸟,后者已吃掉了这小孩的两块小骨头,使他不能复生。接着,太阳召来动物议决白昼和黑夜各自的长度以及各个季节的长度。当取得一致意见时,月亮和太阳(它们是兄弟)升上天空,但月亮大声抱怨,结果激怒犰狳从洞穴中出来,抓破了月亮的脸面。这是月亮的阴影的起源(Lehmann-Nitsche:9,第 183~184 页)。

就这个神话而言,目前只要确定日期就够了。我在后面还要确定,本卷处理的各个问题必须诉诸南美洲的南部地区和安第斯山脉地区的神话。另一方面,不必为 M_{359} 中同时存在许多题材感到惊讶。对于这些题材,很容易在源自北美洲北部地区的神话中找到示例。例如,动物对白昼、黑夜和季节各自长度的审慎考虑;吃了尸体又拒绝偿还一块小骨头的野兽阻碍复活[奥吉布瓦人的侧支萨利希人(Salish)]。最后,死亡和季节周期性的起源这个双重题材与一种很特殊的天空构形相联系,这种构形从

一个天体——太阳或月亮——的两个方面来安排两个星辰、两颗行星或两种气象学现象（幻日）。

这个简短的探讨证明，在相隔遥远的一些地区里存在着同样的神话学题材。如果注意到，我的眼下加以评述的这个图库纳人神话与北美洲北部地区以及直至西伯利亚也可以遇到的题材有着惊人的亲缘性（参见Bogoras：1），那么，这种探讨就显得更保险了。科里亚克人（Koryak）、爱斯基摩人，钦西安人和卡思拉梅特人（Kathlamet）都有取各不相同形式的关于一个男人相继娶许多动物为妻的故事。他一个接着一个地失去她们，而这往往是她们的不属于人的食物引起误会的结果。例如，钦西安人神话（M_{354b}；Boas：2，第184～185页）的鸭妻储备了大量蛤贝为食，但部落首领因看到这种下贱食物而感到蒙辱，遂下令把这妻子抛入大海；结果，这女人失踪了。这里可以认出M_{354}的开场。

事情还不止于此。像M_{354}一样，北美洲的各个版本也留心讲述人类生活最初时代的故事："从前，很久很久之前，这边的居民都娶雌动物，包括鸟、蛙、蜗牛、鼠等等为妻。有一次，一个大首领也这样做了……"（上引书，第179页）。同样，一个源自东部克里人（Cree）的版本这样开头："远古时候有一个男人，他逐一尝试娶所有动物为妻，以便看看哪种雌动物最为能干，可以以之作为伴侣。他尝试了驯鹿、狼、麋、貂、野猫、水獭、鸱枭、椋鸟、海狸……"（M_{354c}；Skinner：1，第104～107页）M_{354}的英雄只与他的母亲一起生活；一个梅诺米尼人（Menomini）版本的英雄只与他的姊姊一起生活，当他失去了海狸妻子后，他因悲痛过度而发疯，其行为让人惊异地想起图库纳人神话所描写的猎人蒙马纳基在金刚鹦鹉妻子失踪后的行为："他因悲痛而崩溃，决定绝食而亡。"（M_{354d}；Skinner-Satterlee，第377页）

在下一卷里我还要再详细地讨论这两半球神话中天文学代码所提出的各个问题。在此我仅仅指出，在图库纳人看来是瘟疫流行征兆的绿色

日晕(Nim.:13,第105页)很可能是幻日;M_{354}的第四个插段末的韦皮山是神祇的居处(上引书,第141页);最后,两只鸟栖止在一个试图逃逸的超自然人的双肩上所提示的三位构形酷似北美洲神话对称地加以应用的三位构形。然而,亚马逊和圭亚那也提请我们注意天文学三元组。

M_{360}　陶利潘人:月亮的两个女儿

从前,月亮是人,与他的两个成年女儿一起在地上生活。月亮不意偷走了他喜爱的一个漂亮小孩的灵魂,他把这小孩的灵魂关在一个倒覆的锅子下面。人们派一个好斗巫士去寻觅。月亮自己机智地躲藏在另一个锅子下面,并告诉女儿不要泄露隐匿地。但是,这巫士打碎了所有锅子,发现了灵魂和偷儿。月亮决定和女儿一起退回天上,他负责照亮灵魂之路即银河。(K.-G.:1,第53~54页)

传述者解释说,这两个女儿是两颗行星,她们各生过一个她们父亲的儿子。在另一个神话又可以看到她们,它说,所关涉的是金星和木星:

M_{361}　陶利潘人:月亮的两个妻子

月亮卡佩(Kapei)有两个妻子,名字都叫卡尤阿诺格(Kaiuanóg),一个在东,另一个在西。他轮流着与她们每人过。一个给他吃得好,他发胖;另一个虐待他,他消瘦了。他到第一个妻子那里去发福一番,再回到第二个那里,如此以往。两个妻子相互嫉恨;她们也住得相距很远。这个好厨娘宣称:"永远如此!"由于这个缘故,印第安人今天仍有许多妻子。(K.-G.:1,第55页)

两颗小星处于一颗大星左右两侧而形成的三元组,显得和M_{354}中两只鸟栖止在女英雄肩头所例示的三元组同系。当我们注意到下述一点

时,这种相似就益发显著:与天体妻子一个是好厨娘,另一个则不是这样,图库纳人神话中的两只鸟也分别产生于一个好猎手和神奇渔夫丈夫的转换和一个无能姻兄弟的转换。圭亚那和亚马逊的神话所援用的构形在大陆的南端火地岛的奥纳人(Ona)那里也可见到。在那里,造物主克翁依珀(Kwonyipe)变成了天蝎座的星辰心宿二(Antarès),在它的左右两侧可以看到作为他的妻子的两颗星辰,而他的敌人查什—基尔切什(Chash-Kil-chesh)孤处在很远的南方,化身为老人星(Canopus)闪烁(Bridges,第434页)。现在,这里还有一些三元组,它们源自其消息和 M_{354} 所传递的消息同属一组的两个神话。

M_{362}　马库希人:猎户座的带、金星和天狼星的起源

从前有三兄弟,其中只有一人已婚。未婚者中一人为人很好,另一个人很懒,以致前一个人决心杀死他。他借口采集谷粒,叫这懒汉爬上 urucu 树(*Bixa orellana*)。他趁机坐在一根树枝上,用铁杖穿透这懒汉。伤者跌地而死。凶手割下尸体的腿,走了。过了一会儿,他又回到犯罪现场,在那里遇到姻姊妹。他说:"这些腿能有什么用呢?只能用来喂鱼。"他把它们扔进河里,它们变成了 surubim 鱼(大鲇科)。尸体的其余部分被丢弃,但这亡魂升上了天空,变成了猎户座带的三颗星辰:尸体在中间,两边各有一条腿。凶手变成了 Caiuanson 即行星金星(试比较 M_{361}:月亮的两个妻子的名字 Kaiuanóg),已婚的兄弟变成 Itenha 即天狼星;这就是说,这两颗星邻近那个兄弟的位置,它们为了惩罚他而永远注视着他。(Rodrigues:1,第227~230页)

第二个神话接着上述神话:

M_{363}　马库希人:某些星辰的起源

一个名叫佩乔索(Pechioço)的印第安人娶了个名叫尤厄雷(Ueré)的雌癞蛤蟆为妻。因为她不停地叫:Cua! Cua! Cua! Cua! ……所以,他发怒了,伤害她,从臀部上面截下腿。这肢体变成了 surubim,身体其余部分登上了天,以便受害者的兄弟厄佩皮姆(Epepim)会合。(Rodrigues:1,第 231 页)

据说,这个厄佩皮姆就是 M_{362} 中的已变成猎户座的带的可耻兄弟。巴博萨·罗得里格斯似乎认定,凶手丈夫为老人星。科赫—格林贝格倾向于认为,他是天狼星。他认为,陶利潘人和马库希人叫它/pijoso/。可见,M_{362} 中关涉的星辰/itenha/不可能是天狼星(K.-G.:1,第 273 页)。为了解决这个困难,应当遵照巴博萨·罗得里格斯就另一个神话(M_{131b};第 224 页,注②)作的提示:"尤厄雷标示一颗星辰",也弄清楚隐藏在癞蛤蟆名字背后的是什么星辰。尽管有这些不确定性,M_{363} 还是回到了我们用作出发点的图库纳人神话:蛙妻被一切为二,她的下半身化身为鱼的一个种(通过变形或者通过吸收),就像 M_{354} 的异本 M_{130} 中也发生过的情形那样。另一方面,M_{354} 的躯干女人是偷孩子(其实是她自己的孩子;我在第 47 页上还要回到这一点上来)的蛙妻的组合变异;然而,在我正在讨论的这个神话组里,月亮作为偷孩子的角色出现(M_{360})。

科赫—格林贝格(上引书)肯定有理由把这些神话与考虑猎户座、毕星团和昴星团的起源的神话相比。不过,不要忽视一些看来意味深长的差异。本《神话学》前两卷已对关于这三个星座的起源的圭亚那神话(M_{28};M_{134}—M_{136};$M_{279a,b,c}$;M_{264};M_{285})作过详尽讨论,因此,我现在限于用图来说明它们的模态:

	猎户座	毕星团	昴星团	
M_{28}:	腿	· 身体	// 妻子	(瓦劳人)
M_{285}:	// 丈夫	// 雄貘	· 妻子	(卡里布人?)
M_{264}:	腿	// 雌貘	// 身体	(卡里布人)

这就是说,从高到低:残废的丈夫的腿和身体及其妻子(犯罪的姻兄弟留在地上);残废的丈夫、诱奸者偕被诱奸的女人(这次被截的腿在系统的外面);最后,同一个英雄的腿和身体,他被自私的雌貘(因此,她是非妻子)肢解。可以用更便利的方式来表示这个变换总体:

M_{28}:	腿 (猎户座)		身体 (毕星团)		妻子 (昴星团)
M_{285}:			身体 (猎户座)	雄貘 (毕星团)	妻子 (昴星团)
M_{264}:	腿 (猎户座)	雌貘 (毕星团)	身体 (昴星团)		

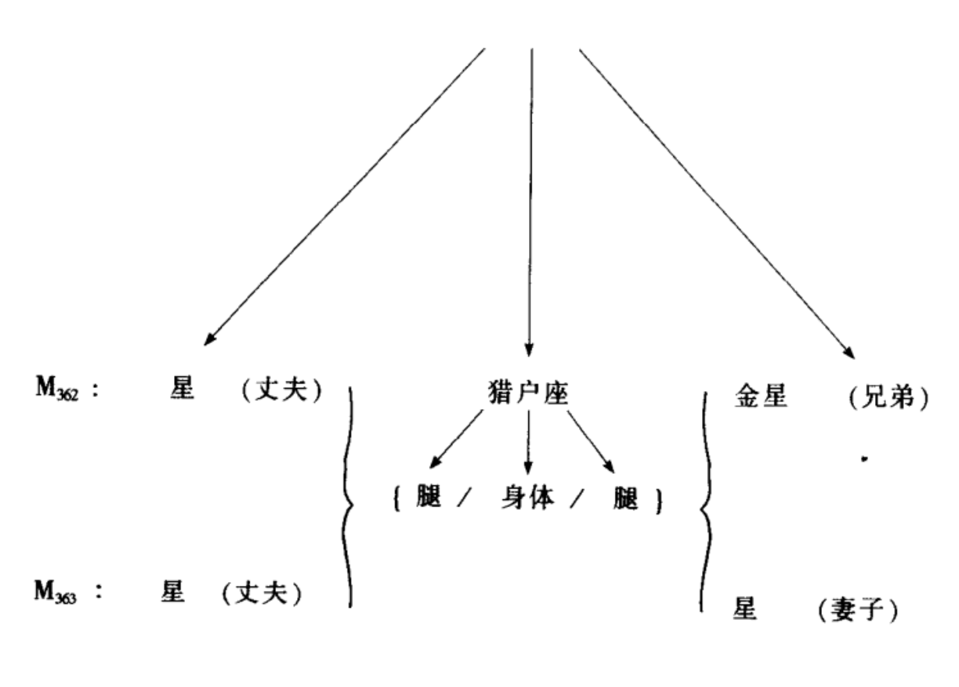
腿始终是猎户座,妻子始终是昴星团,貘始终是毕星团。只有残废的身体似乎可与三个星座中的任意一个互换。就**猎户座=腿**而言,每次行为都与妻子相反的罪人或者处于系统之外,或者处于系统之中。就**毕星团=貘**而言,这动物是雄的或者雌的,是引诱者(性的)或者反引诱者(食物的)。就**昴星团=妻子**而言,这妻子或者钟爱丈夫,或者厌恶丈夫。因此,我们至少得出了系统的梗概。

现在我们来考察属于同一族的第二组神话,但这里妻子变成地上动物:刺鼠、蛇或犰狳,而不是变成星座。因此,我把它安置在图的外面:

	猎户座	毕星团	昴星团	
M_{134}：			丈夫的内脏	（阿卡韦人?）
M_{135}—M_{136}：	腿		丈夫的身体	（陶利潘人—阿雷库纳人）
M_{265}：	丈夫的身体		丈夫的兄弟	（瓦皮迪亚纳人）

在这组神话中，当身体（包含内脏的部分）在猎户座的角色上取代腿时，兄弟在昴星团的角色上取代妻子。这个神话组与第三个神话组结成过渡关系。第三个神话组的特征也是：妻子消亡或转变成受害者；有一个或两个兄弟介入；根本不提及昴星团，从而加强了上一个神话组中之未提及毕星团（图4）。

因此，在毕星团和昴星团先后从系统中消失的同时，可以观察到两种现象。首先，构成不变因素的天文学三元组缩减为仅仅是猎户座的带，而后者分解为三颗不同的星辰。其次，第二个三元组产生于第一个三元组之一分为二，它扩充到了猎户座—毕星团—昴星团系统之外。这个三元组对这个系统只保留了猎户座的中央部分即带和两颗相隔较远的星的左右两侧翼：M_{363}中的两颗无名星、M_{362}中的一颗无名星和行星金星。行星金星和M_{360}—M_{361}中与月亮相伴的天体相同，而这几个神话描述了一个外部三元组，其出没方位角与M_{362}—M_{363}的三元组相同，但从形式的观点看来，它同M_{362}—M_{363}借之描述猎户座带的内三元组相对称，而我们不会忘记，猎户座处在太阳的“一边”，因而与月亮相对立（上引书，第24页）。那么，在马库希人理论中昴星团的情形怎么样呢？其起源属于一个截然不同的神话的题材，不过这神话在北美洲是众所周知的，在其中，毕星团以动物的颚的形式再现（M_{131b}：参见CC，第316页和注⑮）。卡利纳人那里也有这个神话，它把猎户座说成是一个腿被截去的人在天上的化身（M_{131c}；Ahlbrinck：词条“sirito”，“peti”）。



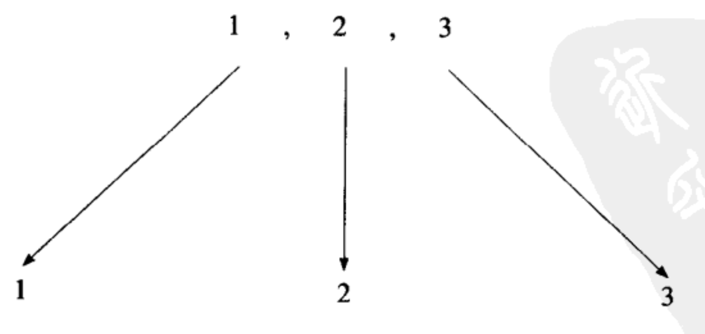


图4 天文学三元组和解剖学三元组

从这个讨论可以引出什么结论呢？在圭亚那的偏僻地区，人们已确定有两种传统共存着，它们也存在于北美洲的北部地区。一方面是与由两个小项对称地包围一个大项而形成的一个天文学三元组相关的传统；另一方面是使昴星团起源于七人升天的传统，这七个人最常见的是小孩，他们有时是贪吃者，有时是挨饿者。在圭亚那的别处，这第二个传统（在靠南部的地区也得到证实，参见CC，第315～316页）消失了，以利于另一个传统，后者利用假借自第一个传统的三元组概括来对昴星团、毕星团和猎户座的起源作一致的解释。我们要小心避免断定，一个程式比另一个更古老。如我已在《生食和熟食》（第296页，注⑬）中所指出的，这种瓦劳人—卡里布人图式在爱斯基摩人那里也存在。因此，我们在跟两个独立转换打交道，而它们是同一些材料在北极和在赤道的产物。但是，立刻就可以看出这种重复出现事实的发现对种族学理论所具有的意义。只要把结构分析推进到相当程度，各门人文科学就可望像各门自然科学那样也达到这样的层面：在各个地区和在各个不同的时代，同一些经验以同样方式展现。这样，我们就已经能够检验和证实我们的理论假说。

不过，我们还未到达进行检验和证实的起步，现在只要迂回曲折地证明这样一点就够了：从一个特定视角来看，图库纳人神话 M_{354} 和卡利纳人神话 M_{130} 仍然作为一些神话的负转换出现，这些神话把捕鱼的绝对起源或相对丰盛跟同时体现在社会学、气象学和天文学诸层面的许多不同的转向联结起来。承认了这一点，就可以以较为简单的方式表达把关于某些星座起源和丰盛捕鱼的起源的圭亚那神话和 M_{354} 的关于鱼的起源的第四插段联结起来的关系。

实际上，这些圭亚那神话讲述/被姻姊妹（M_{28}）、妻子（M_{135}—M_{136}，M_{265}，M_{285}）、兄弟（M_{134}）或**姻兄弟**（M_{279}）/**致残的英雄**的故事，尽管他爬在**树**上，或尽管他乘**独木舟**远走，但残废直接或间接地导致水中鱼的丰盛/以及在**夜间的**天空中存在猎户座/。M_{354} 的第四插段的第二个序列提供了

一种对称的构造,因为它关涉**树**即未来的**独木舟**,后者/被**英雄致残**(=被砍伐和掏空)/,而不顾其**姻兄弟**(他通过窥视来干扰这工作)/;这残废导致水中**鱼**的丰盛/,以及**白昼**的天空中存在虹霓/。归根结底是这样的双重转换:**猎户座** ⟹ **虹霓,夜** ⟹ **日**,反映了一种循环代换:**英雄→树,树→姻兄弟,姻兄弟→英雄**。可以注意到,如果说在 M_{279} 中被姻兄弟致残的英雄成功地乘独木舟逃掉,那么,在 M_{354} 中姻兄弟被囚禁在独木舟即被英雄致残(砍截)的一棵树的下面。但是,M_{134}、M_{135} 使英雄的妻子被囚在一棵中空的树里。

如果用于制造独木舟的"louro chumbo"肯定属于月桂科,如勒库安特(Le Cointe,第 260 页)所指出的那样——可惜没有明确说明是什么属,那么,还可以从英雄殉难所在的树所属的种得到论据:M_{136}、M_{362} 中是 urucu(*Bixa orellana*);M_{135}、M_{285} 中是鳄梨(*Persea gratissima*):

Then many ripening fruits they saw
Bananas sweet were there;
But still the man would climb that tree
Where he his fav'rite could see
The "avocado"pear.

这时他们看到许多成熟的果子
有甜甜的香蕉;
可是这人还在爬那棵树
在那里他能看到他喜爱的果子
"鳄梨树"的梨子。

(布雷特:1,第 193 页)

Persea 属于月桂科，这个科包括各个不同的种，它们的木头比水重，可用来制造独木舟(Spruce，第 1 卷，第 100 页，注①，第 160～161，413 页；Silva，第 184 页，注⑲；Lowie：10，第 9 页；Arnaud)，尤其是假鳄梨：图皮语叫/abacati-rana/(Tastevin：2，第 689 页)。

把鳄梨树和橙色胭脂树相对立而又相关起来的理由现在尚不清楚，除非可能是胭脂树科和月桂科同属于热带美洲最古老的栽培树。甚至非常原始的农业部落也悉心栽培橙色胭脂树，而鳄梨树似乎很早就已在哥伦比亚栽培了(Reichel-Dolmatoff：3，第 85 页)，在墨西哥也在里埃哥(El Riego)时期(公元前 6700—前 5000 年；McNeish，第 36 页)就已栽培了。这两科树木提供了摩擦或旋转生火用的木棒(胭脂树科，载 Barrère，第 178 页；月桂科，载 Petrullo，第 209 页和图版 13，I；Cadogan：4，第65～67 页)。也许还应当把下述两者对立起来：urucu 的**籽粒**和鳄梨树的**果子**。前者的功能本质上是文化的，因为它们提供了红色染料，在土著的装饰中占有地位。后者(籽粒较少，但很大，且可食用)极可口，不仅人，而且所有动物，甚至大食肉兽也都爱吃(Spruce，第 2 卷，第 362～363 页，援引 Whiffen，第 126 页，注②；Enders，第 469 页)："一个众所周知的事实是，所有动物都食用鳄梨，猫科动物也极其爱吃……可以肯定，所有种动物都是为果子吸引而聚集在这种树下面的"(Spruce，第 2 卷，第 376 页)。如果说 urucu 属于文化，那么，"月桂树"看来至少在瓦劳语中有着超自然的内涵，瓦劳语从标示林妖的名字/hepu，hebu/派生出月桂树的名字/hepuru/。月桂树因此作为"妖精树"出现(Osborn：3，第 256～257 页)。最后，标示"louro chumbo"的图库纳语名词/a：ru-pana/从一种黄花夹竹桃属的名字/a：ru/派生而来(Nim.：13，第 56 页)黄花夹竹桃属属于夹竹桃科，但其中至少有一种被称为 *nerrifolia* 即"带月桂蔷薇叶子的"，它结可食用的果子，尽管树液有毒(Spruce，第 1 卷，第 343～344 页)。它也属于夹竹桃科，而我们今天也把

它与月桂树归为同类。

尽管我们还拿不准这些神话赋予月桂科植物什么地位,但上述全部考虑都倾向于同样的结论:为了使解释成为可能,图库纳人的猎人蒙马纳基神话(M_{354})应当传达跟关于猎户座和昴星团的起源的神话一样的**消息**,同时又用作为卡利纳人的后发星座起源神话借之传达**相反消息**的词汇。因此,在从一个神话组过渡到另一个神话组时,代码保持相同,但语汇不同了,或者消息反转了过来。然而,这程式仅仅适用于 M_{354} 的中心部分,我们还记得它专门关于鱼的绝对起源和捕鱼的相对丰盛。这里引起了另一些问题,我现在就转向讨论它们。



Ⅱ　黏附的半身

如果不脱离圭亚那神话，那么，只要不对也源于热带美洲的 M_{357} 另眼相看，我们就能在开始时解开被截切成碎块的女人之谜。可是，后来也即那个叙述这女人的上半身依附在丈夫背上，吃掉丈夫的食物使他挨饿，又用排泄物玷污他的插段有着怎样的含义呢？南美洲神话提供了这个故事的少许例子。这里首先是一个亚马逊异本：

M_{364}　乌依托托人：滚动的头

一个印第安人喜欢在夜间打猎，惹怒了林妖。林妖们遂决定每天夜里趁猎人不在之机侵袭他的茅舍。它们在那里切割他妻子的身体。当听到这男人为报告他回家而发出的习惯声响时，它们又把这身体重新拼合起来。这女人在遭此折磨之后健康趋于恶化。

疑惑的猎人决定惊吓林妖。它们逃跑了，丢下了受害者，使之成为一堆血淋淋的骨头；头脱离了身体而到处滚动。它跳上了这男人的肩头，附着在那里。它说，它要惩罚他，因为他把妻子丢下供妖精泄愤。

这头不停地嗑颚部，仿佛它想啃咬什么。它吃掉了所有食物，以致这男人挨饿；它用排泄物玷污他的背。这不幸者想潜入水下，但这头狠狠咬他，并威胁说，如果他不露出水面让它呼吸，就要吃掉他。最后，他借口说，要到水底放置鱼笼。这头担心淹死，便答应停在一根树枝上等他。这男人通过鱼笼的孔口泅水逃离，但当他回到茅舍之后，这头又追上了他。在那里，它自称是火女，定居在火炉中，索要木薯铲刀。这英雄把它们都变成鹦鹉，在月光下可以听到这种鸟啼鸣。(Preuss：1，第 354～363 页)

一个圭亚那故事的一个简短插段讲述了一个英雄经历的许多次冒险中的一次,他由此认识了一切:

M_{317} 瓦劳人:科罗罗曼纳的一次历险(参见MC,第392~393页)

为着好玩,这英雄向一颗正躺在路上的人头的行进路线射去一支箭。这头颅实际上是恶魔,它叫了起来:"你射伤了我,从今后要带着我走!"科罗罗曼纳用树皮制了一根携物带,把这头悬挂在上面,就像女人带背篓一样。无论去哪里,他都带着这头,还供它吃。当这头抢先取用这英雄捕杀的每个猎物的一部分时,它变得太重而将树皮带弄断。科罗罗曼纳乘机逃跑了。从这被抛弃的头中产生了蚂蚁。(Roth:1,第129页;冗长的异本载Wilbert:9,第61~63页;亦参见M_{243},上引书,第34页和MC,第182页)

M_{364b} 希帕耶人:滚动的头

从前有一个女人,她在夜里头会脱离身体。她的丈夫发觉了这种情况,遂在这头滚入吊床之后埋葬了身体。于是,这孤单的头便依附于这男人的肩头。他再也不能吃东西,因为这头吃掉了他的全部食物。最后,他借口说,这头变得太重了,他无法爬上树上去采集它要吃的果子。它暂时离开了他;他逃掉了。这头尝试了其他动物:一头死鹿,然后是一头兀鹰的尸体,后者飞了起来,把头摔在地上,跌成碎块,这些碎块变成许多戒指,它们会吃掉戴戒指的手指。(Nim:3,第16~17卷,第369~370页)

这些版本很有意思,但它们使问题复杂化而不是简化。实际上,它们属于从北极圈到火地岛都得到证明的一个神话总体,它的聚合尤其当包括凝结物质或群聚物——蚂蚁、白蚁、蚊虫、蛙、玉米浆、水流表面的泡沫、

鱼卵，等等——的起源时必须诉诸源自两个美洲的例子。我在后面还要研讨“滚动的头”的问题，并始终从一个特定角度探讨它，以便可以限定它。这里让它出现，对我们来说用处不大，因为若把这聚合一直推广到北美洲——这如刚才所看到的是怎么也避免不了的——则就可以更为简单地提出纠缠的女人的问题，并可给出可迅速加以证实的解决，却无须动用许许多多神话，而光分析这些神话就需要整整一卷书。

因为我们不能完全避而不谈，所以现在来考察一下北美洲的神话，那里对纠缠的人物有很好的说明，这种人物首先由男性化身例示：

M_{365}　黑足人（Balckfoot）：躯干男人

一个年轻战士答应把在战斗中失去双腿的一个同伴背回营地。每当让这残废者吃东西时，食物便从他的残废身体的下部掉落了。当必须泅水过河时，人们把这躯干男人放在一条筏上牵引，但战士们疲乏极了，因此丢弃了这筏，于是它开始漂泊无定。（Wissler-Duvall，第154页）

M_{366}　易洛魁人［塞尼加人（Seneca）］：纠缠的男人

（一个古老神话的）英雄一天在路上遇到一个残废者，后者脚浸在水中。英雄看到他很痛苦，遂起怜悯之心。于是，英雄想给他弄平。这人艰难地爬到救他的人的背上，拒绝再下来。为了摆脱他，这英雄首先尝试用背摩擦山核桃（种名 *Hicoria*）树干，然后再把受折磨者放到炉火上烤，甘冒自己也被烧焦的危险；最后，他被这包袱弄得濒临绝境。他觉得重获自由无望，于是决定上吊，另一个人也要这样做，他们的头颈穿过同一根树皮绳打的结，绳索挂在美洲椴树（*Tiliaamericana*）的树枝上。但是，他未获成功。最后，一条魔狗把他释放了。（Curtin-Hewitt，第677～679页；参见L.-S.：13）

现在,这里是女性人物:

M_{367} 克里人[香草人(Sweet Grass):凝块小孩]

在人兽不分的时代,一头非常贪吃的灰熊使臭鼬和它的丈夫獾挨饿。这夫妇俩决定逃跑。这熊只给它们留下一点野牛血。臭鼬把这血放进锅里,血在那里变成一个神奇小孩,迅速长大。臭鼬便和儿子一起杀死了这熊。

后来,它又在一次魔法争斗中战胜了另一头使全村人挨饿的熊。作为胜利的代价,它得到了熊的女儿为妻。另一个嫉妒的女儿劝一个老妪依附到英雄的背上,英雄为了摆脱她,只好再变成凝血。这老妪立即变成了"pig-vermilion"("猪朱砂")[3]和发磷光的蘑菇。村里的所有其他居民都变成熊、狼、狐、野猫和郊狼。当英雄回到亲人那里时,他发现他们变成了獾、鸡貂和其他可食用动物。(Bloomfield:1,第17期,第99~120页)

在第一个异本(M_{368};同上期刊,第22期,第194~218页)中,联姻问题转移到了第一位。这英雄尚未到婚配年龄。只有一个年长的女人答应结婚。但他拒绝她。她大怒,遂依附到他的背上,用体重压垮他,不让他吃东西。当一个陌生人把他解放出来时,他已半身不遂。尽管这陌生人穿着带毛的皮衣,愚钝而又丑陋,但这英雄还是叫他"姻兄弟",并娶他的姊妹为妻。后来,这一家全都变成鼠。

M_{369} 阿西尼本人(Assiniboine):纠缠的女人

从前有个英俊少年。他对姑娘不感兴趣,尽管她们全都很喜欢

③ 这涉及一个语源上像是这样的土语复合词,但布卢姆菲尔德(Bloomfield)未作解释。

他。其中有一个特别漂亮，单独和祖母一起过。她向这男孩求爱，但像别的姑娘一样也遭拒绝。她向老妪诉苦。老妪盯住这男孩，当他走近她时，她谎称不能行走。他答应背她走一小段路。但是当他想卸下她时，却怎么也摆脱不了她，奔跑，顶住树撞击，都无济于事。他哭了，女人们都来帮助他，但这老妪吼道："别烦我！我是他的妻子！"这英雄的父亲庄严许诺，谁能把他解放出来，他儿子就娶谁。所有女人都来尝试，但一一归于失败。来了两个漂亮女人，她们隔开一段距离站着，然后向英雄走去。这英雄太累，已顶住腹部睡着了。她们全神贯注各拉一边（参见 M_{354}，M_{361}）。试到第四次，她们撕裂了这老妪，把她杀了。这男孩的背部撒满了尿。两个救护者替他洗干净，悉心照料。他很快就恢复，娶她们为妻。（Lowie：2，第180页）

按照传述者的说法，这个故事提到了蛙的长时间交尾（上引书，注②）。我们不去注意各个不怎么丰富的中间版本［M_{369b}：达科他人（Dakota），Beckwith：2，第387～389页；M_{369c}：克劳人（Crow）、西姆斯人（Simms），第294页；M_{369d}：斯基迪人（Skidi）、波尼人（Pawnee），G. A. Dorsey：1，第302～303页］，直接就转到考察大草原的另一端，那里也流行这种解释：

M_{370}　维奇塔人：纠缠的女人

从前有个年轻的军事首领，他决定组织一次远征，去讨伐北美松鸡（"prairie-chicken"，种名 *Tympa-nuchus*）。这时候，这些鸟形成一支欺诈的民族，非常令人可怖，尤其因为他们两手能左右开弓。打猎归来时，这英雄照例等所有同伴都安全到达对岸后再自己渡河。突然来了一个老妪，要求他帮助。他答应背她。但她坚持要求他一直背到他们去到的那个村子，这时天已黑了。这老妪又拒绝下来，她对英雄解释说，她已决定嫁给他，以此惩罚他总是拒绝接近女人。这英雄屈

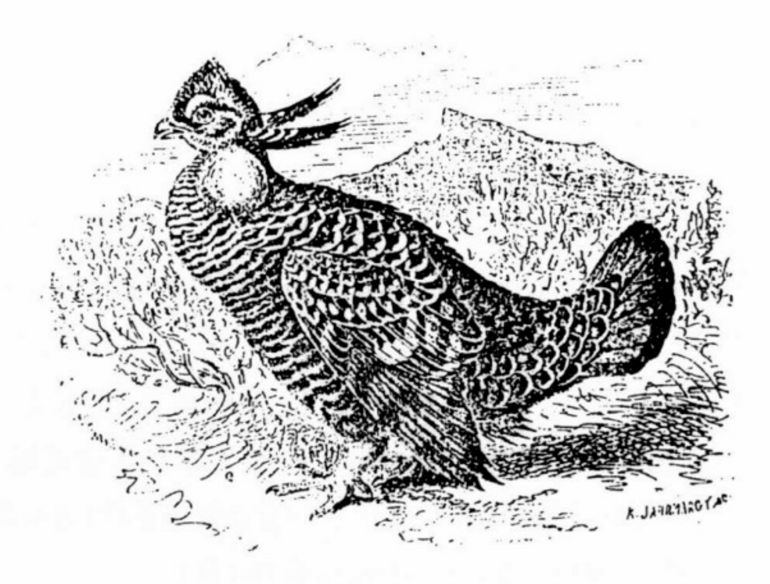


图5　北美松鸡

[据布雷姆:《动物生活》(*La Vie des animaux*),第4卷,第329页]

从了,条件是她要放开他。这老妪什么也听不进。她说,她要永远缠住他。

这英雄也与他负荷的包袱一起吃,一起睡。这老妪在他身上解大小便,这男人明白,如果再没有人来释放他,他会很快被脏死的。

人人都来试着救他,但个个劳而无功。最后,龟答应组织一个仪式,其间它用箭射这老妪,使她一块一块落下来。人们收拾这场灾难,给英雄的背包扎。这老妪的名字的含义为"无论见到什么都依附上去的东西"。这名字今天仍用来标示绿色树蛙。

因为害怕再来一场灾祸,印第安人便按家庭星散。他们变成了鸟、各种四足动物。首领一家成了鹰的始祖。(G. A. Dorsey:3,第187~191页)

属于哥伦巴亚河流域的萨利希人的桑波依尔人(Sanpoil)也讲述过纠

缠女人的故事。当她的承载者把她让火烤得浑身起泡而摆脱了她时，她变成了癞蛤蟆（M_{371}：Boas：4，第 106 页）。

因此，我们拥有源自北美洲各个不同地区的大量证据，它们表明，纠缠的女人是两栖动物（或者背负幼仔的那种蜘蛛，据 M_{369b}）。现在，我们再回过来简短地考察一下圭亚那，以便确信，当我们在北美洲神话中历险时，我们并无涉足一片陌生地域之虞。

在卡利纳人那里，普通的无尾两栖纲大蛙被称为/poloru/。在比喻意义上，这词意指“痉挛”：/poloru yapoi/，“我双腿痉挛”字面意义则为：“蛙已牢牢抓住我，已在吃我。”/ëseiri yanatai，ëseiri polorupena/，“我的腿硬直了，麻木了。”字面意义为：“我的腿是只蛙。”（Ahlbrinck，词条“poloru”）不要忘记，M_{354} 的纠缠女人是最初以一只蛙的形象出现的一个人物的最后一次变形的化身。这纠缠女人也是躯干女人。由此可见，委内瑞拉内地的部落耶巴拉纳人（Yabarana）的思维在一个我还将讨论到的神话（M_{416}）中采取十分相似的路线，它提到由一个男人和一个躯干女人组成的最早人类，他们通过嘴吃东西，通过喉咙排泄粪便，后者产生了电鳗（Electrophorus electricus；Wilbert：5，第 59 页；8，第 150 页；10，第 56 页）。实际上，我们知道，这些鱼放电，会引起痉挛，甚至麻痹（参见 Goeje：1，第 49 页）。

现在我们从另一个角度来考察这个蛙女人题材。我们还记得，M_{354} 的蛙女偷取了正是她自己的一个孩子。在北美洲，这种奇怪的创意也产生于一个蛙女人，她开始时完全口哑，但在一年的一半时间里在化身为动物后却能说话（M_{372}；Ballard：1，第 127～128 页）。借助许多中间神话，可以表明，蛙之窃取自己的孩子在北美洲代表蛙也因之犯罪的偷窃的极限形式，这里是偷取别人的孩子，蛙所以贪求他们，是因为他们比它自己的孩子漂亮：

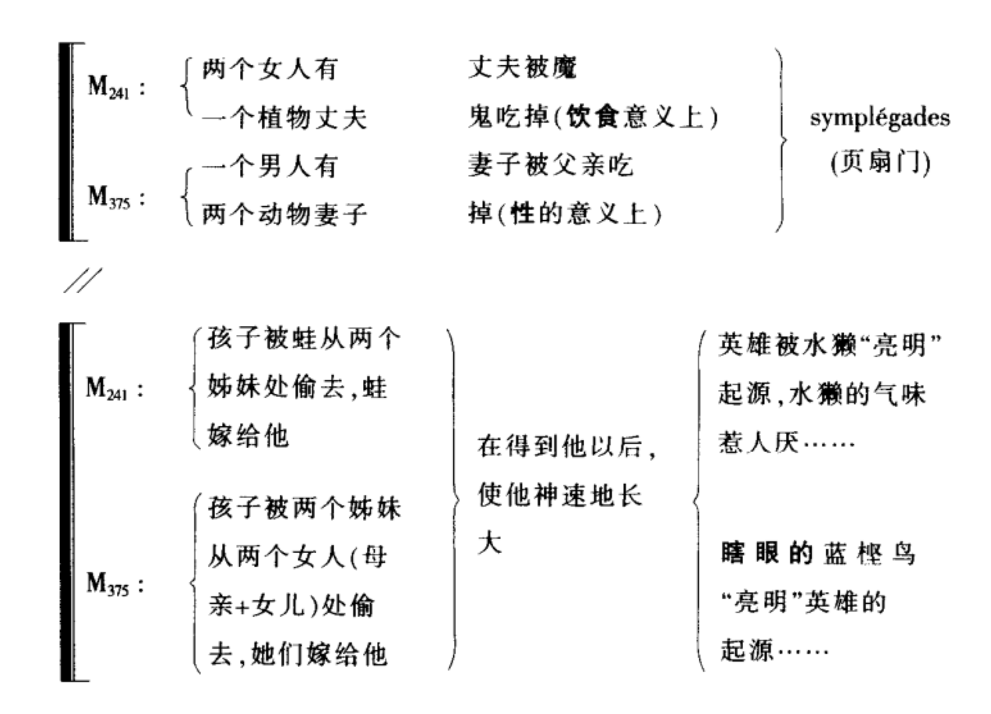
M_{373} 阿西尼本人:强夺的蛙

一个印第安人有些漂亮的孩子。住在不远处营地的蛙的孩子却很丑陋。这蛙也偷取了这印第安人的最小的孩子,把他和它自己的孩子一起抚养。它自己的孩子惊呼:"怎么搞的,他这么漂亮,而我们这么丑陋?"——妈妈回答说:"噢!这是因为我把他放在红水中洗过了!"这孩子的父亲最后找回了他。这蛙害怕遭到报复,便躲进水里,它的同类现在仍生活在水中。(Lowie:2,第 201 页)

已知有一些克拉马特人异本(M_{373b};Barker:1,第 50~53 页;Stern,第 39~40 页)和莫多克人(Modoc)异本(M_{373c};Curtin:1,第 249~253 页),在其中,蛙窃取了鹿的孩子。但事实上,强夺的蛙或癞蛤蟆这个题材在北美洲有着极为广阔的地域,从属于加拿大西北部的阿塔帕斯干人(Athapaskan)的塔尔坦人(Tahltan)(M_{373d};Teit:7,第340~341 页),直到中部和东部的阿尔衮琴人(Algonkin)。

对这组神话作系统的研究,可以把我们引向更远的地方,因为这将深入我们尚未指出的许多其他地区。首先,熊女人和鹿女人的孩子的循环[(蛙/鹿)→(鹿/熊);参见 Barrett:2,第 488~489,442~443 页,等等;Dangel]。其次,被脾脏女人偷取的造物主月亮的起源的循环,从加利福尼亚直到普吉特海峡和哥伦比亚河流域(M_{375};Dixon:2,第 75~78 页;3,第 173~183 页;Adamson,第 158~177,265~266,276,374~375 页,等等;Jacobs:1,第 139~142 页)。最后,南加利福尼亚宇宙学中月亮神与蛙女人进行的致命争吵(C. G. DuBois,第 132~133;145 页;Strong:1,第 269 页)。

以下的表只是概略表明这些转换之一如何进行,并不打算深入考察这些方面(参见本书第 49 页):



如果如刚才所表明的那样，存在一个奥吉布瓦人神话 M_{374}，它转换瓦劳人神话 M_{241}，而后者转换萨利希人神话$_{375}$，那么，从 M_{374} 到 M_{375}，就应当提出一个值得加以专门研究的重要转换：

M_{374}(摇篮，结合) ⟹ M_{375}(秋千，分离)

最后，应当指出自我响应的双重题材，它独立地存在于瓦劳人那里(M_{241}，在其中是食人的花豹)和岸地萨利希人那里(蛔虫)。一个在 M_{375} 中复现 M_{241} 的神话体系以同样的精确度在另一个同样起源的神话(M_{375b}；Adamson，第 264～267 页)中反转它。在 M_{375b} 中，英雄在被一个老妪俘获后从她那里获知谁**不是**他的**父亲**，而不是获知谁**是**他的**母亲**。

尽管南美洲神话的各个因素有许多在这些异本中相遇，但是源自阿尔衮琴人的那些异本仍非常引人注目，因为在这种情形里，一致性极其明显，因此我们可以把这两组神话相叠加。在佩诺布斯科特人(penobscot)那里，癞蛤蟆名叫/mas-ke/，其意为"臭的"、"脏的"，因为印第安人嫌恶它

们(Speck:2,第276页)。/Maskï·kcwsu/即癞蛤蟆女人(M_{373e})是个气味难闻的林妖,引诱男人,强夺小孩。她身披绿色苔藓和树皮,在营地附近闲逛,乞求走近她的小孩怜悯她。如果有一个小孩趋近她,她就抱他,抚弄他。但是,尽管她出于善意,却产生致命的作用:这小孩睡死过去,再也不会苏醒(Speck:3,第16,83页)。这些信念构成了整个北美洲共同的一种基调,而各个奥吉布瓦人神话却异常鲜明地偏离了它:

M_{374a} 奥吉布瓦人:偷小孩的癞蛤蟆老妪

一个印第安人受魔法诱惑,娶了一个老是指责他的女人为妻。一天,这男人不在家,他们的婴孩在这女人到户外拾柴时失踪了。夫妇俩决定出去寻找,各人朝不同方向走去。过了些时候,这女人来到癞蛤蟆老妪的房舍。这老妪是两个丑小孩的母亲,她已偷取了那个婴孩。这婴孩已长大为成人,因为这癞蛤蟆女人使他神速长大,其手段是让他喝她的尿。尽管她答应招待这个访客,但她还是朝提供给这访客的食物撒尿。

这男孩已忘记自己的过去。他把母亲当作陌生人和宠客。她让他辨认可携带的摇篮,她的儿子就是睡在这里面时被偷走的,上面还有狗为了反抗强夺而留下的鲜明齿痕。这样,这男孩认了母亲。丈夫也追上了妻子和儿子。他杀死了一头鹿,把它吊在一棵胶枞树(*Abies balsamea*,参见M_{495})的顶梢;他派癞蛤蟆女人去搜寻它。她花了很长时间爬上这棵树,取得了所有的肉。利用她不在之机,夫妻俩扼杀了这蛙的孩子。为了嘲弄,他们给尸体的口中塞进充满油脂的膀胱。目睹此景,这癞蛤蟆女人号啕大哭起来。(Jones:1,第378页;2,第Ⅱ篇,第427~441页)

斯库克拉夫特(Schoolcraft)(载Williams,第260~262页)已把这个神

话收入一个版本(M_{374b})之中,他已多次发表这个版本,它因古老而益发令人感兴趣,何况它在有些地方不同于琼斯后来收集到的各个版本。然而,这个版本(时在19世纪上半期)在细节上与我们刚才回顾的一组瓦劳人神话(M_{241},M_{243},M_{244})有着惊人的相似性,它的一个主人公也是个偷取小孩的雌老蛙。我在上一卷里(MC,第189～216页)已详尽讨论过它,但为了证明这比较言之有理,这里再回顾一下还是合宜的。

M_{241}的女英雄是个少女,同姊妹一起生活在树林里。在那里,没有任何男人帮助,她们只能自力更生。M_{374b}中的女英雄的境遇也是这样(这神话在这一点上反转了M_{374a}:**被俘获的丈夫 ⟹ 被俘获的妻子**),因为她独自和狗一起过。然而,每个女英雄都在其门口发现一个超自然动物赠送的礼物,即植物性食物(M_{241})或动物性食物(M_{374b}),这个超自然动物答应当她的丈夫,给她一个儿子,而过一会儿又在某些境况下消失,至于这些境况,M_{374b}做的说明不如M_{241}明白。

在一种情形里,妻子们为了躲避已杀死了她们丈夫的魔鬼而逃离。在另一种情形里,小孩神秘地失踪,少女在狗陪伴下出去寻找。逃离或者寻觅把母亲带到一个蛙老妪那里,她已偷取或急于偷取小孩,并已经或者正在用魔法使他变成成人。这蛙每次还都变成或者假装已变成其干儿子用撒过尿的食物供给他的母亲(他并不知情)。

像在南美洲一样,在北美洲,这相认的情景也以双重形象出现。首先是一个动物采取主动,因为它或者已受英雄的**排泄物**的气味侵犯(M_{241}),或者受惠于盛有母亲乳汁即**分泌物**的碗的恩泽。M_{241}的水獭是舅父(或姨母,M_{244}),即母亲的兄弟或姊妹,M_{374b}的狗是儿子的一个"兄弟"。在MC第208页上,我已提醒读者注意圭亚那土著赋予水獭的实际的或神话的"渔狗"作用。

其次,这两组神话都强调,庇护动物的启示给英雄打开了真切的回忆:他完全回到了童年。就此而言,M_{374b}表明得特别有力:这英雄尝母亲

的乳汁[④],从母亲那里接过以前被狗撕下的碎片,从而能够在癞蛤蟆女人向他出示的所有东西中辨认出他的摇篮。一个关于白鲸属(*Delphinapterus leucas*)起源的纳斯卡皮人(Naskapi)版本以更直接的措辞刻画这种向童稚的复归:"这男孩……又成为婴孩一个,他母亲抱着他穿越树林逃跑了。"(M_{374d}:Speck:4,第 25 页)

我们知道南美洲有一个蒙杜鲁库人神话(M_{248};MC,第 170 页),它对 M_{241} 的同系插段作了同样的转换,因为水獭把英雄的阴茎缩至可笑的长度,由此从物质上使英雄回到童稚状态。

按照每个神话的初始序列,英雄为了支开蛙而逃离,在 M_{241} 中诉诸一种农业的计谋,在 M_{374a} 中诉诸一种狩猎的计谋。但在 M_{241} 和 M_{374b} 中,这蛙追逐这逃亡者。瓦劳人英雄叫它为他谋取野蜂蜜,由此延迟它。奥吉布瓦人的同系英雄首先在身后抛下铁块和大石(原文如此),借此设置魔障。这里涉及的东西也许发源于欧洲,因此我姑且不论。野蜂蜜的北美洲对应物的出现要靠后一些,这时英雄让一片 snakeberry(蛇浆果)神速生长,蛙嗜吃这种果子,抵挡不住这种美食的诱惑,不惜因吃它们而被逮住。最后,蛙又上路逃跑,但狗遵照主人命令冲上去把它撕成碎片(参见 M_{366})。M_{241} 给蛙留下的命运没有这么残酷:像在 M_{374a} 中那样,从此后一直听到它哀叹、抽泣。

要证认 snakeberry 即"蛇的浆果"是不容易的,因为这个俗语标示多种植物。为了立即驱除这个俗语,可以指出这样的假说:舞鹤草属(*Maianthemum*)在太平洋海岸被称为 snakeberry,其浆果富含油,但不好吃,从范库弗岛到阿拉斯加只是偶尔食用(Gunther,第 25 页)。实际上,中部和东部的阿尔衮琴人给予这类植物以若干不同的名字:deer weed(鹿草)、

④ 马修斯(Matthews,第 85 页)似乎为了顾及文雅而在解说斯库克拉夫特的本文时非常轻率地用野葡萄树的汁液取代乳汁。

deer berry(鹿浆果)、chipmunk berry(花栗鼠浆果)(H. H. Smith: 1, 第373～374 页;2, 第 62～63, 105, 121 页)。按照沃利斯(Wallis: 2, 第 504 页)的说法,米克马克人(Micmac)称 snakeberry 为美洲大越桔(*Oxycoccus Vaccinium macrocarpori*)。就我们更直接地相关的波塔瓦托米人(potawatomi)和奥吉布瓦人而言,亚内尔(Yarnell, 第 158 页)把这名词应用于红果类叶升麻(*Actaea rubra*)。杰出的加拿大植物学家雅克·卢梭(Jacques Rousseau)先生(我借重了他的学识,感谢他的慷慨)枚举了有时称为 snakeberry 的各种不同植物,但也倾向于认为,它们是类叶升麻(*Actaea*),其浆果呈白色或红色,因种而异,上釉的外表很诱人,但又是有毒的。这套名词还增加了另外几个:“Bane berry(类叶升麻属植物浆果)、Snakeberry、Necklace Berry(项圈浆果);红果类叶升麻和肥荚果类叶升麻(或白果类叶升麻)……都是很美的果子,呈樱桃红色或象牙白色,须知,这些浆果有时是有毒的……引起眩晕和其他表明其毒性的症状”(Fernald-Kinsey, 辞条“Baneberry”)。就像我们的通行药典中称为圣克里斯托弗(Saint Christophe)药草的欧洲类叶升麻一样,这些美洲种也有许多利用其毒性的药物用途。阿里卡拉人(Arikara)给痛苦的女人服用红果类叶升麻,以便“吓唬婴儿”,催促分娩。浸液用来溶解血块,糊剂治疗胸脓肿。让母亲服用红果类叶升麻的浸液来催乳,还用它来呵护新生儿的口、眼和鼻(Gilmore: 2, 第73～77 页)。

因此,我们现在面对的是这样一些野果,大自然把它们作为小艺术品奉献给人类,像做项链用的珍珠一样诱人,但按照植物学家的说法,它们“有时有毒”;就这些方面而言,它们可同热带美洲的蜂蜜相比拟,大自然把蜂蜜作为配制过的食物赐予人类,它们既是最必需的食品,又因其常有的或偶尔的毒性而引起生理紊乱。甚至不必再来证明:浆果和鱼卵(参见 M_{375} *的鱼精液妻子*)有时转化成独特的但腐败的浆果,从而例示了像蜂蜜的情形那样的食物极限形式(L.-S.: 6, 第 36～38 页)、食物和毒物的极限

形式(MC,第61～67页)。我们也可以明白,悦目但可疑的浆果可能有着和在纯食物层面上呈现类似歧异性的蜂蜜相同的语义功能。

此外,岸地的萨利希人设想野浆果和膜翅目昆虫土蜂、黄蜂或大黄蜂之间有着直接的关系。当蓝樫鸟去到冥国拜访已故姊妹时,从她那里得到一个篮子。但它犯了错误,它过早打开篮子。膜翅目昆虫["bee"(蜂)]嗡嗡飞走了。如果它再忍耐一会,它们就会变成松果和浆果(M_{376a};Adamson,第21～23页)。一个异本解释说,蓝樫鸟使浆果战胜了死亡:"如果它无能的话,我们现在也就不会有浆果。"(M_{376b};上引书,第29页)

在一个加利福尼亚版本(M_{373f},Dixon:2,第77页;3,第175～177页)中,居于相反地位的蛙——被太阳妻子偷走的小孩的母亲,而不是偷月亮男孩者——是个制篮女,它的敌人使杞柳神奇地长得很纤细,以致蛙根本忘了采集它们。因此,这里又是阻滞的障碍提供了自然与文化相交处的界限值。对于平底雪橇集会这种致昏迷运动(它在M_{374d}中起着阻滞障碍的作用),也可以作这种类型推论。

前面各个等价关系间接地服从这论证。在上一卷里,我已确定,M_{241}的偷取小孩的且也痴迷蜂蜜的蛙转换了依恋饮食诱惑物蜂蜜的少女这个角色,而后者转换了被诱奸动物从性上迷惑的一个女人的隐喻,使之回到本来意义。不过,这种转换体系也出现在瓦巴纳基人(Wabanaki)种族群体的某些东部阿尔衮琴人的神话中,在那里,偷取小孩的癞蛤蟆女人女魔波克金斯克韦丝(Pook-jin-skwess)[在帕萨马科迪人(Passamaquoddy)那里]、巴克辛斯克韦丝克(Bukschinskwesk)[在马勒西特人(Malécite)那里]相混合,后者因太钟爱一头熊而置园艺和烹饪于不顾,她叫它来打击中空的树,并且也像南美洲版本中那样,在不知情的情况下吃了情夫的阴茎或整个身体(Mechling,第50和以后各页,第83～84页;Stamp,第243页)。

M_{374}的杀人者在杀了蛙的小孩们后为了嘲弄而把熊的肥肉块塞进他们的口中,因此这些肥肉块占据介于熊情夫(其情妇也是母亲,最终吃了

这肉)和浆果之间的中间地位。另一个奥吉布瓦人神话(M_{374c};Schoolcraft,载 Williams,第 85 页)让英雄抵挡住诱惑的食物:半透明的、颤抖的物质,与熊的肥肉相似,但由蛙的卵构成。上一段所援引的东部阿尔衮琴人的女魔也赋予这肥肉以与蛙类的亲合性:

M_{377} 帕萨马科迪人:偷小孩的女魔

> 造物主格洛斯卡普(Glooskap)在女魔波克金斯克韦丝爱上他时还是个小孩。她能够随意变成一个人或者几个人,男人或者女人,丑老妪或者一群美貌少女。因为她自己的孩子长得丑,所以她偷取了印第安人的小孩,抚育他们与她自己的孩子一起成长。从她身上的寄生虫中产生了箭猪和癞蛤蟆。(Leland,第 36~39 页)

因为北美洲的偷取小孩的蛙转换了把一个动物当情夫的女人,所以,她也嗜吃的野果等当于诱惑的蜂蜜,后者在南美洲神话中占据着和偷取小孩的蛙一样的地位,并且,作为自然的和食物的诱惑物,在本来意义上等当于好色的动物。

然而,这就提出了一个问题。以蛙为女英雄的南美洲神话构成了蜂蜜循环的一个不可分割的部分,其理由是如我在上一卷已表明的,土著思维洞见了下述两者之间有一种既是经验的又是逻辑的关系:蜜蜂和某些树蛙、尤其/cunauaru/,前者在树干中筑巢,它们在那里用蜂蜡或树脂造蜂房,后者也在中空的树里用树脂营造房窝,在里面贮存卵。从生活方式上也可作比较,蜜蜂是蜂蜜的主人,而在人应当稀释它以便喝它时它还需要水。甚至在旱季最盛时,/cunauaru/蛙也仍是呆滞在中空树里的水的主人,这水是为保护它们的卵所必需的,但它们又需要蜂蜜:靠它来产生情欲,而在这些神话中,这种食物的确引起它们产生情欲。因此,使蜜蜂和蛙相关而又对立的做法属于我在别处所称的**经验演绎**(MC,第 31 页,注

①;L.-S.:14)。

一个在热带美洲也直接与蜂蜜相关联的神话怎么能又在北美洲北部地区直至最微末的细节上也都相同地重现(这次是与野浆果相关联,而我们已经看到,其语义地位和蜂蜜相似,但以经验观点看来,两者是判然不同的东西)呢?同一个神话在奥雷诺克河三角洲的瓦劳人那里和大湖地区奥吉布瓦人那里重现已经造成了一个难解之谜。事实上,南方的文章客观上显得比北方的文章更连贯。因此,这个难解之谜便更加复杂。如果说这神话从南方流传到了北方,那么,就可以明白,在没有蜂蜜的条件下,野浆果可能提供了一种可以接受的替代物。不过,美洲的人口定居是沿另一个方面进行的,让人觉得奇怪的是,一个北欧神话等到了在热带地区种族动物学中遇到一套适合于转述其消息的现在词汇的机缘,而这套词汇所以适合,全靠原始寓言,但它与原始寓言的适配却不如与那个神话的适配。

事情还不止于此。因为这神话渊源所自的大湖地区是槭树地,印第安人把槭树液变成槭糖浆和颗粒状糖,它们比浆果更像蜂蜜。在本书第六篇中我将考察中部阿尔衮琴人赋予槭糖浆的地位。眼下,只要注意一个方面也就够了:仅仅是一种新鲜饮料的树液和需要作复杂配制的糖浆或糖之间的距离远比新鲜蜂蜜和发酵蜂蜜间的距离为大。新鲜蜂蜜表现为一种现成可食用的和浓缩的食品;它以此双重身份而能起到自然和文化间的纽带的作用。因此仍处于自然一边的槭树液也好,已处于文化一边的槭糖浆或糖也好,都不构成一种适应故事需要的能指。南美洲的蛙可能让树的空穴直接供给的蜂蜜给迷住了;但槭树液不怎么有吸引力,而当槭糖浆自己流出来,其生产不依从于文明技艺时,情形就不同了(M_{501})。所以,蜂蜜和浆果的这种替代物看来是合理的。

如果说北美洲的印第安人已经知道并在可与南美洲同类相比拟的规模上利用野蜂蜜,那么,就可以提出这样的假说:转换**蜂蜜** ⟹ **浆果**是立即就发生的。按照美国农业部养蜂局局长M.S.E.麦格雷戈(Mc Gregor)和亚利

桑那州博物馆种族学家 M. B. L. 方塔纳(Fontana)惠赐的提示，无刺蜂科似乎曾经飞越墨西哥边界，直到美国南方还可看到它们。根据新近的证据，可以观察到硬纸屉柜式的巨大蜂巢，悬吊在墨西哥索诺拉州的树上。有些很小的蜜蜂没有刺，但能咬人，且很凶猛(无刺蜜蜂?)。它们筑的巢里的蜂蜜很浓稠，无法从蜂窝中流出来：在提取之前，必须先加热使之软化(Terrell)。然而，墨西哥西北部太平洋沿岸的卡希塔人(Cahita)只告诉调查者一个神话片段，其中有蜂蜜起作用(Beals，第 16，220～221 页)，但其作用很小，所以让人不敢对之作解释。普韦布洛及其近邻皮马的印第安人在烹饪和礼仪中运用野蜂蜜，它们由在房屋裂隙中筑巢的黄蜂或木工蜂生产(Cushing，第 256，304，625，641 页)。加利福尼亚的印第安人少量采集某些土蜂的蜂蜜(Sparkman，第 35～36 页；C. DuBois，第 155 页；Goldschmidt，第 401 页)，这种习俗一直到华盛顿州都可以看到迹象(Jacobs：1，第 19，108 页；Adamson，第 145～150，189 页)。人们常常不知道这里涉及的究竟是真正的蜂蜜，或者更可能的是某些植物如龙舌兰(*Agave parryi*)的蜜。波莫人(Pomo)说，靠了它们，世界大火被熄灭，地上重又有了水(Barrett：2，第 472 页)。在白人来到之前，切罗基人无疑用金合欢(*Gleditschia triacanthos*)荚果壳来甜化食物(Kilpatrick，第 192 页，注㊴)。最后，欧洲的蜜蜂有时返归野生状态；令人难以置信的是，寻觅蜂蜜的西南部印第安人说，蜜蜂(*Apismellifica*)只是在大约一个世纪之前才来到他们的乡土(Mc Gregor)。

完全可以设想，产生蜂蜜的当地蜜蜂可能曾经占据比今天更为广阔的美洲大地，甚至不能排除这样的可能性：欧洲的蜂种导致它们的消亡。夏多布里昂(Chateaubriand)(I，第 121 页；2，I，第 239 页)的话无疑是在复述他从农夫口中听到的话。他说，农夫“往往靠蜜蜂作向导在肯塔基和田纳西的树林中行进……尾随哥伦布航船来到美洲的外来者，这些太平洋征服者只是从这片美丽的新大陆攫夺土著忽视利用的宝藏”。但是，他马上又与“太平的”这个形容词相矛盾地补充说，蜜蜂跟随无数昆虫飞来，

袭击在树林里的昆虫,其中除蚊虫之外,可能还有自愿献身于强者的无刺蜂(MC,第 73 页,注⑧),尽管他没有引述到。这是不是说,无刺蜂的分布一直广及中间和北部地区呢?我们还拿不准,尽管切延内人(Cheyenne)的起源神话说,最早的人类"以蜂蜜和野果为食,不知道饥饿"(Dorsey:4,第 34 页)。切延内人的近亲阿拉帕霍人似乎还记得野蜂蜜,但从未食用过(Hilger:2,第 178 页)。梅诺米尼人用蜂蜜引诱熊入陷阱(Skinner:4,第 188～189 页),但这种做法必定是很晚才习得的,因为易洛魁人在 1748 至 1750 年间向卡尔姆(Kalm)断言,他们在欧洲人来到之前不知道蜜蜂——而且它们被称为"英格兰蝇"(Waugh,第 143 页)。

一般说来,应当承认,北美洲几乎完全没有任何蜂蜜神话。这与这种神话丰富的南美洲(对此我已能写上整整一卷书)适成鲜明对照。因此,这种差异必定是意味深长的。仍属偶然的是,偷小孩的蛙的神话在无刺蜂可能生活的美国南部取得其最初形式,它向南也向北传播。太阳鸟(*Nectarina lecheguana*)的存在在得克萨斯得到了证实(Schwarz:2,第 11 页)。还应承认,无刺蜂到达更北面,如果 19 世纪初身份不明的印第安人(无疑是堪萨斯的或奥萨格的)在中空的树中大量采集的(Hunter,第 269 页)蜂蜜不是来源于返归野生状态的欧洲蜜蜂的话。按照这个假说,具有重要意义的是,纠缠女人(她本身是一只蛙,由于很快将予说明的理由与另一只蛙不可分离)的神话分布在一根轴线上:而它近似地对应于卡多人(Caddo)定居地的轴线。最后,瓦劳人在奥雷诺克三角洲的地位无疑不是无足轻重的,小安的列斯群岛列岛与这三角洲相对(参见布伦"Bullen"),提供了众多中间站,一直达到大安的列斯群岛和佛罗里达。当着人们相信美洲居民地已有大约五千年历史时,他们是在判断,这个时间足以让一股股前仆后继的移民潮从阿拉斯加出发一直到达火地岛。现在,人们把这时

间上溯到一两万年之前，如果不是更早的话。[5] 那么，为什么不探索一下朝两个方向迁移的假说呢？蛙女人神话无疑不是绝无仅有的事例，据之我们宁可采用从南到北而不是相反方向的迟晚的扩散潮。可是，如果曾有过频繁的往复移动，那么，地峡应当保存有痕迹。可是，直到现在也未能发现哪怕一次旅行的踪迹。海路仍存留着，其中包括通过安的列斯群岛的那一条。这个问题已提出多次，但始终只得到令人绝望的否定回答(Sturtevant)。然而，只要许多问题仍悬而不决，就不能最后论定。例如，源自安的列斯群岛和墨西哥湾沿岸两地的石头“轭”或“项圈”的存在和用途的问题，它们与表示种族形象的雕刻石头相联结，在一地称为“palma”，在另一地称为“三尖石”，以及西北海岸和波多黎各两地表现大耳人物的原始石刻相似的问题。

现在我撇开历史的揣测，回到比较稳健的结构分析领域里来。我们已占有两个聚合体即纠缠女人和蛙女人，其分布区域包括南美洲和北美洲。在每个半球里，这两个聚合体都独立地相结合。实际上，我已证实，纠缠女人在两半球都是蛙。最后，我弄清楚了这种结合的理由：一者从本来意义上说出另一者从比喻意义上表达的东西。纠缠女人从形体上以最卑鄙的方式依附于携带者的背上，后者是她的丈夫，或者她要以其为丈夫。蛙女人是继母，她是越轨的母亲，她往往也是老情妇，未能下决心脱离其情夫。她让人想起一种类型女人，我们称之为“黏胶的”，不过这次取这名词的比喻意义。

这解释的合理性还来自神话中用来标示纠缠女人的习语。这女人被称为 burr woman“黏附的女人”，它不是 catchword“流行语”即民俗学研究

⑤　草草作出的更古老的估计最初就大受欢迎，后来由于在育空河流域和墨西哥发现了至少在 2 万年之前，也许古老得多的地层，其中包含骨制工具，留有已灭绝动物形态遗迹，因而又得到新的信任[参见《科学美国人》(*Scientific American*)，第 216 卷，第 6 期，1967 年，第 57 页]。

者任意选用的缩略称呼。法语的翻译提出了一个问题,因为需要惯用语来命名某些植物的各部分,最经常是苞片,但有时还有叶子,它们带卷曲的刺,会牵挂在路人的衣服上。不管怎样,我们已经知道纠缠女人神话的一些版本,它们想解释这些植物形态的起源。

M_{378} 波尼人(斯基迪人):带钩花被的起源

> 一对被贪吃的熊折磨的夫妇靠一个诞生于野牛血块的神童获救(参见 M_{367})。他杀死了熊,然后想周游世界。一次历险把他带到一个村子,他迷恋于认识这个村子。村民们把所有姑娘许配他为妻,但没有一个让他看得上眼。为了惩罚他的冷漠,一个女人依附在他背上,不肯下来。一些神奇的动物来帮助英雄,把这女人撕成碎块,它们变成了带钩的花被。(G. A. Dorsey:1,第 87 页)

按照同一次收集到的一个异本(M_{379},第 302~303 页),这英雄酷爱惊险的游戏(因此,他对姑娘不感兴趣)。他遇见一个迷人的少女,她要求他带她涉过一条河流。他背起了她,但她拒绝下来,要求做他的妻子。"她的身体已接合到这男孩的身体之上。"她立即变成一个老妪。来了四个姊妹,她们带有从太阳那里得到的油膏,靠了它,她们使这女人失去黏胶作用;她们用同样具有魔力的钩把她的肢体一一解卸下来。这些身体碎块变成了带钩的花被。

这些神话和 M_{370} 相同,后者用蛙取代花被。阿西尼本人说(M_{369}),蛙结婚时非常紧密地拥抱。作为关于纠缠女人的神话的引子,阿拉帕霍人解释说,美国牛蒡(种名 *Xanthium*)的带钩苞片"表示婚配即寻觅妻子或丈夫的欲望"(Dorsey:5,第 66 页)。长的带钩苞片被称为"淫妇",年轻男子因而想到用它们作为化妆品,在某些仪式期间用它们擦脸和身体(Kroeber:3,Ⅲ,第 183~184 页)。

M_{380} 阿拉帕霍人:可爱的骗子

骗子尼汉桑(Nihançan)中了一群少女(异本:鼠女)施的诡计,要求她们给他捉虱子,把头枕在她们膝上睡着了。这些女人用带钩的花被盖住他的头,然后逃离了。这骗子在睡梦中辗转反侧;这些植物深深扎进他的肉里,以致他的体形也扭曲了。当他醒来后,他感到头很难过。天亮后,他发觉,头发里充满钩;他把头发剪了。

他以为这些东西是在水中浮游的女人,实际上却是牛蒡;这个故事的寓意为,她们亟望他当她们的丈夫。(Dorsey:5,第66页;Dorsey-Kroeber,第108~110页)[⑥]

曼丹人(M_{512};Bowers:1,第352,365页)以同样的倾向讲述一个野蛮处女的故事。她的衣服在白天遮盖住了带钩的花被。她回到房舍后就脱衣服。一片阴影掠过她赤裸的身体,使她怀上"太阳的痴儿"奥辛赫德(Oxinhede)……

因此,我不会自我欺骗地希望,北美洲神话能够阐明一个南美洲神话的意谓,而我们从一开始就已知道,像纠缠女人循环的所有神话一样,它也提出了联姻的问题。在M_{354}中,猎人蒙马纳基首先以类似堂胡安(Juan)夸张手法的浅薄联姻涉猎者面貌出现,他如我们所说不满足于从深色女人到浅色女人(但已利用了物种的差异),而把情爱的好奇心扩展到了各种各样的动物上:两栖类、鸟和无脊椎动物。就此而言,这角色使人想起一

⑥ 在奥格拉拉·达科他人(Oglala Dakota)看来,带钩花被象征艳羡或妒忌(Walker,第141页,注①)。切罗基人把它们煎煮后给应入会者服用,因为"和这些钩固定和附着在任何地方一样……它们也把获得的知识固定在心灵中"(Mooney-Olbrechts,第101页)。

个阿里卡拉人(Arikara)版本(M_{370c})的英雄,阿里卡拉人是邻近曼丹人的北美部落,不过他们像波尼人和维奇塔人一样也属于卡多语族。

这两个英雄都是幸运的猎人,不过阿里卡拉人英雄自从和一个野牛女人媾和以后还擅长一种游戏。这种游戏在于抛射一个小环,力图在它转动之际用一根棒穿入它。这神话赋予这游戏三重象征意义:交媾、战争和介于两者之间的狩猎野牛(Dorsey:6,第 94~101 页)。然而,图库纳人版本和阿里卡拉人版本在两个重大的地方是不同的。一个关于捕鱼的起源,另一个关于狩猎野牛的起源。尤其是,阿里卡拉人英雄是纯洁的,他的兽性很特别。他从来不知道女人,依附于他背上的老妪因这种节欲而苦恼:"我的小乖乖,你可以直接回家,因为我再也不会离开你。青年们看到你带来一个老妪!他们说你傲慢,看不起姑娘!"相反,图库纳人英雄的纠缠女人强赖在他身上是为了惩罚他的好色放荡。这里,**过于野蛮了一点的丈夫**取代了我已探讨过的北美洲版本的**过于野蛮的独身男人**。

不过,这些版本的一个特征同时得到了说明。因为,与刚才指出的神话开头处的差异相对应,在结束时还有一个差异:北美洲版本大都结束于人和动物分离以及动物划分为不同的动物学种(克里人:M_{367},M_{368};维奇塔人:M_{370})。在南美洲神话中,上溯到晚近时候的这种分离只是在开始时回顾到。因此,图库纳人英雄把动物女人当做好像还是人类社会的成员,而克里人和维奇塔人英雄似乎排斥动物女人,把人类女人看做受动物种支配的成员,而这种偶然性只是到最后才实现。因为,既然动物本身构成物种,而其成员相互通婚,但不与别的动物种或者人通婚,所以这种现存世界秩序要求人也在自己内部相互通婚,但在这界限以内又不过分苛求(否则通婚就变得不可能)。这个阿里卡拉人版本在这两个极端领域之间起着接合作用;但这版本是在探讨一个特定动物种野牛的情形,而对野牛的战果丰硕的狩猎乃建基于共谋的概念之上,这概念则介于这样两种概念之间,它们分别说明了男人和女人在婚配中的结合(这也是一种斗争)和

传统上敌对的民族间的斗争(这也是一种结合)(参见 L.-S.:16)。

现在可以证明以上所述,实际上,如果图库纳人纠缠女人神话反转了北美洲关于这个题材的各个神话,那么,后一些神话在北美洲本身的反转形式应当回到这个图库纳人神话。我已指出了这种反转形式,尤其在瓦巴纳基人神话组中,在那里,钟爱人孩子的蛙女人有时转变成了女人、诱奸动物的情妇。佩诺布斯科特人把这两个角色区分开来,并且加强一者,削弱另一者。他们讲述了(M_{381})呆女人或脾气乖戾的(忧伤的)女人普克德津斯克韦苏(Pukdji'nskwessu)的恋爱经历(参见 M_{377}),她找一头熊为丈夫。有一次,她取一根树枝来束腰。但当她想回到房舍去时,她就无法与这绳子分离了。这树枝说:“我是你的丈夫,你已把我系住,我必须待在那里。我再也不让你摆脱我。”自从那时起,无论她到哪里,她都带着这树枝(Speck:3,第 83 页)。由此可见,这神话在保留性反转的情况下恢复了图库纳人神话的骨架。

北美洲神话有时还沿别的方向或从其他轴上进行反转。作为第一种情形的例子,可以援引岸地萨利希人版本(M_{382};Adamson,第 171,377~378 页),在那里,戴上头饰但无法卸下的造物主月亮许诺娶第一个帮助他卸下头饰的姑娘为妻。只有丑恶的癞蛤蟆女能做到这一点。从此之后,有时丑女人有美男子为夫。这种转换特别令人感兴趣。实际上,它分解为两个动作:

(1)**纠缠女人$^{(-1)}$ ⟹ 癞蛤蟆女人;**

(换言之,诉诸衔接概念的组合:**纠缠的女人 ⟹ 解脱纠缠头饰的女人**的反转重构了建基于相似性的组合:**“黏胶”女人**)。不过,这个从本来意义到比喻意义的复归蕴涵着一个推论:

(2)**社会学上等价的妻子 ⟹ 形体上等价的妻子。**

这就是说,恢复了甚至在这个人类社会内部也区分各别妻子的一种解剖学组合,而在这神话的各个“保守”版本中,这解剖学组合用这些妻子来区分各个动物界集体(同时还把它们区分为属和种)。因此,在自然界中被外

在化的这个解剖学组合在它揭示了其生物学基础的社会中被内在化。由第一个运作保证的从**本来**意义到**比喻**意义的过渡回过来引起反运作。这反运作把深藏在**道德**秩序的幻象之下的**形体**紊乱显露出来。

这些神话实际上在说什么呢?把女人之间的形体差异与区分动物和人或者区分各种动物的特定差异相混淆,是有罪的,也是危险的。这种先行的种族主义威胁着社会生活,因为社会生活的情形恰恰相反,**作为人**,女人不管美还是丑,全都值得拥有一个配偶。总的说来,与动物妻子相对立,女人们价值相当;不过,如果说这神话骨架反转了过来,那么,它只能是揭示这个奥秘:须知,尽管社会要求漠视这一点,但女人们并非人人价值相当,因为没有什么能妨害她们在动物本质方面相互不同,而这种不同令她们对丈夫的欲求也各不相同。

最后,比我在这里所能做的更详尽地来研究导致同类结果的其他置换,是合宜的。一个阿拉帕霍人神话(M_{383})讲述,骗子尼汉桑坚持要求陪伴一队年轻战士,并带着一个女性臀部(反转的纠缠女人),供他们排解寂寞。但是,他跌落了这个宝贝:碎成两个同样的部分,从此以后变得一无用处。碰巧,尼汉桑发现一个居民为清一色女人的村子,与单身战士群正好互补。这些战士闻讯后便决定组织一次赛跑。谁跑得越快,谁得到的女人越漂亮。借口机会均等,尼汉桑被劝导荷载石块来增加体重。他远远落在后面,只得满足于得到一个老妪(Dorsey-Kroeber,第 105~107 页)。在绍绍纳人(Shoshone)那里(M_{384}),纠缠女人首先作为 M_{383} 的机智单身汉的女性对当者出现。她用一根人造阴茎行手淫。她的侄子科约特(Coyote)发觉她这样做,便满足了她,但她极其强烈地拥抱他,以致他再也脱不了身,除非他放弃背部肌肉。又经过几次冒险经历,它们也或减或增地损害科约特的解剖完整性。他最终把阴茎丢失在姻姊妹的阴道中。这便是女人臭气的起源(Lowie:4,第 92~102 页)。我在此只是提及关于年轻战士的神话(M_{385})(它有许许多多版本),他们远征回来,为了节省体力,爬到一个同路的巨龟背

上。但是，他们依附在这个沉入湖中的驮龟身上，溺水而死[从苏人(Soux)一直到东南部的印第安人，中间经过克劳人、切延内人、派尤特人(Paiute)和波尼人]。这神话在两根轴上反转了纠缠女人神话：**纠缠女人/被纠缠男人**以及：**蛙/鱼**。至少就第二根轴而言，一个圭亚那版本(M_{386})调整了它，因为载荷年轻人的动物是蛙(Brett：2，第167～171页；参见M_{149a}，CC，第345页；K.-G.：1，第51～53页；Goeje：1，第116页)。

在圭亚那动物寓言中，龟用作为两性动物月亮的坐骑(Goeje：1，第28页)，就像帕萨马科迪人的偷小孩女魔(M_{377})一样，而从后者的寄生虫中产生了癞蛤蟆，并且如我们已看到的，她在北美洲相应于圭亚那的蛙。相对称地，北美洲西北部的印第安人让月亮成为蛙的坐骑，其方式是把这个天文学聚合与社会学聚合联结起来，而前面我已强调了后一聚合的重要性。按照利洛厄特人(Lilloet)的说法(M_{399}；参见本书第83页)，众蛙姊妹拒绝嫁给卡斯托(Castor)，后者为了报复便掀起大洪水，而此后她们便附着在月亮的脸上(Teit：2，第298页；参见Reichard：3，第62,68页)。⑦

⑦　可以指出，如收集者所注意到的，这个复杂体系看来同陶器相联系。佩诺布斯科特神话的女英雄是个“罐女”。一个蓬卡人(Ponca)版本(M_{370b}；J. O. Dorsey：1，第217页)的纠缠女人是个陶工。按照秘鲁的吉瓦罗人说法，欧夜鹰(*caprimulgus*)曾是太阳和月亮兄弟的妻子；但是，这种一妻多夫的经验失败了。这便是夫妇妒忌和陶土的起源(M_{387}；Farabee：2，124～125页；Karsten：2，第335～336页；Lehmann-Nitsche：8)。我们知道，墨西哥人习惯上把月亮形容为罐的形象。波波尔胡(PopolVuh)人说，希巴尔巴的各民族在失败之后又回归到陶工和养蜂人的状况(J. E. Thompson：1，第44页)。

希达察人(Hidatsa)(后面我将介绍他们的神话)让一个禁止任何别人碰她丈夫，哪怕抚摩其衣服的妒忌女人成为水妖，她是陶器，更具体地是两个礼仪用瓶的主人，这两个瓶一雄一雌，张上皮，用作为夏旱时招雨——也赋予蛙的功能——的鼓(M_{387c}；Bowers：2，第390页)。

迄此为止,我一直让天文学聚合处于后面;不是我不知道其重要性,而是因为有纠缠女人或蛙女人出现的神话的"月"相想必已给读者留下深刻印象。事实上,这问题看来很广阔,需要作专门的探讨,将成为本书第二篇的题材。我在第二篇的结束部分将作更一般的考察,证实上面已经提出的假说:刚才考察的神话总体与局限于热带美洲的那个总体属于同一个神话组,后一个总体是《神话学》第二卷的对象,关涉蜂蜜的起源。

当时我强调,南美洲蜂蜜起源神话往往引起蜂蜜的消失。我用关于寻觅蜂蜜的神话所特有的退行步态解释这种奇特性,如同今天我们还在实行这种步态,作为一种较容易又较有利的活动的残余或遗迹,而人类在这些神话所叙述的境况中丧失了这种活动带来的好处。实际上,在土著食品的等级体系中,蜂蜜占据着第一位;然而,人类的劳作对蜂蜜的完善毫无贡献或者几乎没有贡献,同时,蜂蜜的采集和直接食用又没有什么规范(这与尤其在热依人那里必须服从非常严格规则的狩猎和农业适成鲜明对比),而这两点使蜂蜜带上一种佯谬的性质:尽管人发现可以说处于自然状态的蜂蜜,尽管为了得到蜂蜜,人因此必须暂时退回到社会状态的那一边,但蜂蜜是人人食用的食品。

我还要指出,在以蜂蜜为题材的神话中,这种从文化向自然的倒退往往诉诸属于无语言范畴的手法作出:混淆能指和所指、词和物、比喻意义和本来意义、相似和衔接。就此而言,意味深长的是,我为了完善聚合而诉诸的北美洲地区也知道这种类型手法:

M_{388}　梅诺米尼人:蛙的歌唱

从前有个印第安人,他在天气转暖时爱听蛙和癞蛤蟆叫。这些动物经过冬天的缄默之后开始歌唱,报告春天开始。可是,这些两栖类动物感到恼怒。人以为它们高兴,这就错了。恰恰相反,它们很悲

伤，它们哇哇叫，根本不是自娱，而是在哭泣冬天的死亡……根本不理解的印第安人得到了教训。现在轮到他哭泣了！

翌年春天，这印第安人失去了妻子和孩子。接着，他也死了。从此以后，当蛙在春天歌唱时，人们再也不去听了。（Skinner-Satterlee，第470页）

像中心角色有时也是个蛙（或蜂蜜，但这时取代反转的蛙；参见M_{233}—M_{239}，MC，第147～168页）的许多南美洲神话的主人公一样，M_{388}的英雄也错误地将一物当成他物；他用邻接性（春天来临）解释应当用相似性（蛙的歌声是悲哀的）理解的东西；他把属于文化的东西（丧葬的悲哀）当做属于自然的东西（季节的周期性）。总之，像M_{236}的英雄一样，他也因不明白本来意义和比喻意义之间的差别而死。

然而，对于“蛙”神话来说那么典型的，我已在上一卷中描述过的人类思维和品质的各个构成范畴的这种丧失逐渐地改变了一系列对立：自然和文化之间；作为上佳烹饪处所的家庭大炉和作为邪恶之后果的呕吐之间；食物和粪便之间；狩猎和食人之间。在我迄此为止一直用来作为题材的M_{354}的开端也可以看到这种类型倒退。实际上，那里也有一个蛙，与它的偶然遭遇引发了英雄的冒险。这蛙犯了三重混淆的错误：首先是混淆了排泄和交媾；其次是混淆了食物（对于它来说）和在人看来应归入粪便的东西；最后是混淆了佐料和食物。借助另外一个亚马逊神话，可以简化这些等价关系：

M_{389}　蒙杜鲁库人：癞蛤蟆的起源

从前有个男人，所有女人都挣脱他的怀抱逃离，因为他的精液灼伤她们的阴道。于是他在一个葫芦上行手淫自慰。每次他朝葫芦放出射精的产物后，都把它再盖好，小心地藏起来。但是，他的姊妹发现

了这葫芦，把它打开。精液产生的各种各样的癞蛤蟆便逃了出来。这姊妹也变成了/bumtay'a/种的癞蛤蟆。当这男人发现葫芦已空空如也时，他也变成一只癞蛤蟆/mëu/。（Kruse：2，第 634 页）

人们并不太看重这些神话所援引的动物学种属，因为如伊海林据理力陈（词条“sapo”）的，巴西民间用“癞蛤蟆”这名字标示几乎所有两栖类动物。

因此，与**远离的女人**（蛙）/**趋近的女人**（姊妹）这个反转相呼应的，是另一个在生理功能层面上的反转：**饮食/交媾**。在 M_{354} 中，一个印第安人的妻子（她因形体邻接的结果而成为妻子）吃了灼人的食物多香果，结果重又变成蛙。在 M_{389} 中，一个女人（从她干预兄弟性生活的意义上说，她在精神上有如妻子）是一个射出像多香果一样灼人的分泌物的印第安男人的姊妹，她变成了一只蛙。因此，可以提出：

(1) M_{354} [**饮食 ∪ 多香果**] ⟹ [**外婚的妻子 // 蛙**] ⟹ **蛙**

(2) M_{389} [**交媾 ∪ 多香果**] ⟹ [**内婚的妻子 // 癞蛤蟆**] ⟹ **癞蛤蟆**

如我已承认的那样，这等于说，就两栖类神话题材而言，**交媾/饮食**这个对立并不相干。

在索利莫厄斯河右岸的支流上儒鲁亚河的一个神话中，这两栖类动物从雌的变成雄的：

M_{390}　卡希纳瓦人：贪吃的癞蛤蟆

当其他人到田里去时，两个女人单独留在茅舍里。她们呼唤一只

在一棵死树的中空树干中唱歌的癞蛤蟆。这动物化身为一个肥胖小老头出来。它说："我在哭泣，而你们却责备我放声高歌！"（参见 M_{388}）为了让它息怒，这两个女人给它东西吃；它吃个精光，连碗也吃下去。男人们回来后，放了一把大火，烧毁了用做癞蛤蟆居所的那棵树。癞蛤蟆呼吸时吐出了那个碗，它跌地变成碎片。（Abreu，第 227～230 页）

因此，作为 M_{354} 中的吃粪便的蛙的组合变体，这个吃碗的癞蛤蟆也象征着混淆相反的东西。它混淆了食物和盛器，就像它的雌性同系混淆佐料和不可食用的食物、交媾和排泄。

既然始终围绕种属的歧义性问题，所以我现在往后作简短的回顾。我已表明，分别关于安的列斯群岛和蛙女人的神话或神话部分构成了两个并行系列，其中一个系列以本来意义（形体上附着于丈夫背脊的女人）上表达另一个系列从比喻意义（"黏胶"女人）上表达的东西。然而，在离图库纳人略远处的部落的蒙杜鲁库人[我们刚才已看到（M_{389}），图库纳人的神话和蒙杜鲁库人神话有亲缘关系]那里有一个神话，在其中，英雄与蛙女人相对地从本来意义上显现出天赋才能，它们可与促使 M_{354} 的英雄一直到两栖类中去寻找妻子的道德素质相比。我已把后一个英雄形容为赛跑者，赋予这绰号以隐喻的意义。另一个英雄为长阴茎所累，我们因羞怯而迂回地假借这个象征，但这象征同样地在性的层面上对应于我们独立地应用于社会关系的形象化表达，这时我们说一个男人，他有"长手臂"：

M_{248}　蒙杜鲁库人：由水獭进行的医治（参见 MC，第 195～196 页）

一天，一个猎人在树林里听一只名叫娃娃（Wawa）的雌蛙鸣叫，它哇哇歌唱："wa，wa，wa，wa。"他走近这个蜗居在树干空穴之中的动物，对它说："为什么你这样聒噪？你如果是我的妻子，那么当我的阴茎穿透你时，你会因为痛苦而叫。"但是，这蛙继续歌唱，这人

也走开了。

当他转过身时,娃娃变成一个穿蓝衣服的迷人少女,当路出现在这人的面前,要求他重复他已说过的话。尽管他矢口否认,她还是一字不差地重复了他已说过的话。又因为她情愿而且美貌,所以这印第安人答应娶她为妻。

因此,他们继续一起旅行,一会儿,这男人想做爱。娃娃说:"好啊,不过,在你快使我开心时就结束。"就在他说话之际,娃娃又恢复蛙形,离开了,一边逃,一边把夹在阴道中的伙伴阴茎拉长。这人无法作出反应,眼睁睁看着阴茎长得可怕。当它长到15至20米时,蛙便松开了它,旋即消失。

这可怜人儿很想回到家里去,但他的性器官变得太沉重,无法拖动它,也无法把它盘在肩上或腰际带走。几头水獭走过那里,发现他已绝望。它们听他诉说了遭遇,遂给他医治。它们运用/caratinga/鱼,迅速用火把鱼温热。一会儿,阴茎开始变短了。水獭问:"这样够了吗?"这人说:"不够,再弄得短一点。"又治疗了一秒钟,他的这个部分缩到了小手指那么大。蒙杜鲁库人用来标示这种鱼的词语使人想起这个冒险经历。如果说/caratinga/仅仅部分地呈黑色,那么,这是因为只烤了一半。(Murphy:1,第127页)

刚才援引的著者把/caratinga/与钻嘴科双无翅属相联结,而按照伊海林的说法(词条"caratinga"),这种鱼在尾部有一个很发达的刺棒,因此可能使人联想起有长阴茎的鱼。如伊海林所断定的,这种鱼是海鱼,而不是河鱼,所以,我在这里不想去研究神话的这个方面,而仅限于强调两个类比。首先是与卡希纳瓦人神话 M_{390} 和梅诺米尼人神话 M_{388} 的类比,因为在这三种情形里,英雄(或女英雄)都不理解蛙的歌声,给真谛取不同的含义:悦耳的欢歌而不是丧葬的哀号、报告春天或者求爱。其次也是主

要的是与图库纳人神话 M_{351} 的猎人蒙马纳基的类比,赛跑者的气质使他投入一个蛙女人的怀抱,作为一种结合的结果,而这结合由射尿实施,尿则象征性地把他的阴茎延长到这蛙的“洞穴”之中,蛙借此能俘获他。

然而,这里有一个差异。蒙马纳基是个主动的赛跑者,隐喻的长阴茎使他能够进行各种各样做爱的尝试,而蒙杜鲁库人神话 M_{248} 的英雄受实际长阴茎所累,这使他行动维艰,这麻烦又使他陷于相反的过度,只有一个小得令人可笑的性器官。为了完成这个转换,这神话选用了水獭即捕鱼的主人(参见 MC,第 173～176 页)和鱼,而在 M_{354} 中,蒙马纳基本人就是捕鱼的主人和鱼的创造者。

这个关系组很令人瞩目,尤其因为蒙马纳基从砍树木来创造鱼,这题材在别处也得到确证,但其主要分布区域就像长阴茎男人的题材一样包括北美洲最北部的部落:西北海岸和哥伦比亚河流域的印第安人爱斯基摩人。驯鹿的爱斯基摩人把长阴茎归于用木片创造鱼的人。称为卡索加朱格苏亚克人(Qajungajugssuaq)的极地爱斯基摩人和格陵兰西部的爱斯基摩人受巨大的睾丸所累,它们一直垂到地上,他们为之感到羞辱和苦恼(Kleivan,第 17,21 页;Holtved:1,第 57 页)。如果长睾丸给拥有者带来精神上的烦恼,那么,在极地爱斯基摩人的神话中,长阴茎享有有利于活动的形体独立性(Holtved:1,第 64 页),许多南美洲版本($M_{49,50,77,79,80}$)也是如此。北美洲西北部和平原地区的版本(这里我还没有研讨过它们)大都赋予长阴茎以中间的地位:没有形体的独立性,因为它仍旧属所有人的身体,但使所有人能够喜欢作各种幻想。无论实际的还是隐喻的长阴茎,我们都要看到,它视场合而异而承担两种相反的功能:用于冒险比赛的主动手段,或者致使行动不便并使持有人蒙耻的被动负担。在这第二种功能中,长阴茎在爱斯基摩人那里变成长睾丸(但仍处于下身范围),而在东部,在知道长阴茎题材的易洛魁人那里,长睾丸变成了长眼睑,因而过渡到了上身范围(Curtin-Hewitt,第 213 页)。

一个瓦劳人神话中有长睾丸的渔夫(M_{317};参见本书第 109 页),在瓜拉尤人那里有带悬垂鼻孔的男人(Cardus,第 76 页),这些证明了,南美洲服从同样类型对换规则。M_{248}的蒙杜鲁库人英雄的不幸使人想起一个塔卡纳印第安人的不幸(M_{256};MC,第 175 页),这印第安人想与月亮睡觉,他的阴茎变得很长,以致必须用一个背篓来携带它。与塔卡纳人相邻的图穆帕萨人(M_{256b})说,太阳惊艳于月亮女士,她由妹妹行星金星陪伴着,而她们要偷窃他的园子。太阳要求月亮当他的情妇,而他的阴茎变得很长,以致他得把它放在一个背篓中携带。一天,金星为了嘲笑太阳而又开始偷窃。太阳把阴茎指向她,但这姑娘以为是蛇,用刀把它砍成两段。太阳死了,到了苍穹(Nordenskiöld:1,第 296～297 页)。在这些玻利维亚沙洲印第安人那里,长阴茎 ⟹ 长睾丸这个转换可能在貘这个角色背后重又以弱化形式出现。貘不仅有大阴茎(参见 MC,第 354 页),而且有三个睾丸。实际上,图穆帕萨人说(M_{256c};Hissink-Hahn,第 163 页),这些解剖学特殊性可从下述事实得到解释:貘在妻子惯常出现的时候,即从吃下开始下落的月亮的时候一直到释放月亮,让它从地平线另一边又开始升起的时候与她交媾。

一些南方礼仪也证明长阴茎男人和月亮之间有联系。“满月的时候,莫科维人小伙子们伸出鼻子,要求月亮把它弄长。”(Guevara,载 Métraux:5,第 20 页)古代阿劳干人同时尊崇太阳、月亮和两栖类动物;这无疑是因为太阳的儿子,也叫“十二太阳”/mareupu-antü/,它本身是只蛙或癞蛤蟆。月亮/cüyen/在其各相继相位上拟人化为少女、怀孕的妻子和憔悴的老妪。[8] 一个记录者说:当满月时,“跳舞者把一根指头粗的羊毛绳系在私处,绳子由女人和少女拖着”。接着这个仪式,便是乱交的景象(Latcham:2,第 378～386 页)。

⑧ 库托·德·马加拉埃斯就图皮人指出:“这些印第安人似乎把月亮的每个相位都当做一种单独的东西。”

长阴茎在有些神话中是交媾的结果，但在另一些神话中是交媾的条件（Hissink-Hahn，第82～83页）：月亮离开地球那么远，她的人情夫无法同她交合，除非她留心给他提供一个足够长的性器官。然而，月亮的遥远是自然的，而 M_{354}、M_{248} 的蛙借助隐喻象征在社会上相距非常遥远的一个女人。因此，这里我们再次涉及天文学聚合。在研讨这聚合之前，我必须先来扼述一下迄此已做过的探究。广及两个美洲的比较使我们得以把看起来属于两个不同类群的神话：以纠缠女人为英雄的神话和由蛙女人充任这个角色的神话统一起来。实际上，这两组神话传递同样的消息，每次都关涉一个黏胶的女人，尽管这女人可以在本来意义或比喻意义上是如此的。

但是，我们同时还得到了另一个结果，因为我们还统一了三个题材：蛙的情人、长阴茎的男人和鱼的创造者。实际上，蒙杜鲁库人把第一和第二个题材结合起来，图库纳人把第一和第三个题材结合起来（在它们被第二个题材取代的同时，但后者被赋予隐喻的表达）；爱斯基摩人又从他们的方面把第二和第三个题材结合起来。从这个等价关系的体系作最后一步推理，我们可以推知，长阴茎男人和纠缠女人在同一些神话中既然被置于相关而又对立的关系，所以具有对称的值：他能达到远距离的情妇，她只有通过依附于丈夫的身体才能成为妻子。就像黏胶女人一样，她的男性对应者也兼有本来意义和比喻意义。因此，我们为了统一各神话或神话部分而已实行的两个相继运作也使我们得以统一这些我们最初分别加以统一的神话组。

总之，从内容和从各别地理发源地来看似乎是异质的各个神话原来全都可以还原为唯一的消息，而它们只是在修辞学和词汇学两根轴上转换这个消息。一些神话从本来意义表达，另一些从比喻意义表达。它们利用的词汇涉及三个不同范畴：实在的、象征的和想象的。因为，黏胶的女人和赛跑的男人的存在是经验事实，而带钩花被和蛇状阴茎属于象征，男人和蛙或蚯蚓结婚则仅仅是想象。



第二篇

从神话到小说

林妖和水精能激发和丰富想象力，只要不老是没完没了地重复它们；我们不想

……猎获水国的半人半鱼海神，夺走畜牧神潘的笛子、生死命运三女神的剪刀……

可是，最后，是什么让这一切成为灵魂的内核？心灵可以从中得到什么结果？思维又能从中摘取怎样的果实？

夏多布里昂(Chateaubriand)：《基督教真谛》(*Génie de christianisme*)，第四册，第一章





I 季节和昼夜

可以肯定,备受称颂的神话根本不是美化自然界,那样的话,会丧失真正的魅力,我认为,许多杰出的文学家都会提出这个观点。

夏多布里昂:《基督教真谛》,第四册,第一章

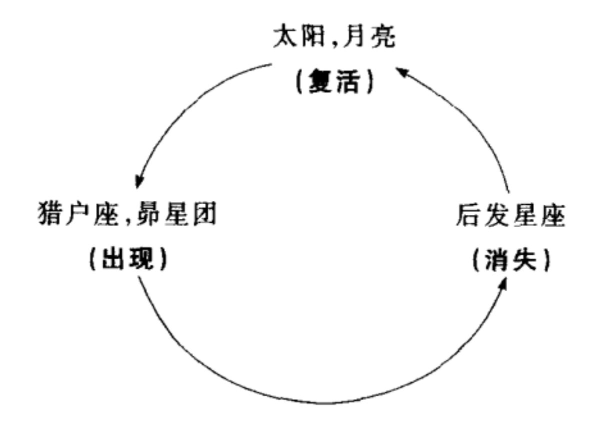
第一篇中已经表明,关于鱼和捕鱼起源的蒙马纳基神话属于一个庞大的神话总体,其中有关于某些星座:一方面是猎户座和昴星团,另一方面是后发星座的起源的圭亚那神话。猎户座和昴星团的神话系关于鱼在春天的出现,后发星座的神话则关涉必然紧随着大旱季而来的鱼之消失。M_{354}的独创性在于传达与一者相同消息(鱼的出现,首先是当英雄创生鱼时绝对的出现,然后是以周季性溯回的相对形式出现),同时又利用与另一者相同的词汇(躯干女人)。

我们可以回想起,图库纳人把月亮和猎户座对立起来,这引起了与花豹氏族相联结的魔鬼/venkiča/的形象的月食(Nim.:13,第142页)。我们还要回到这个角色上来。目前只要强调一点就够了:它的氏族亲缘关系引起了热带美洲广泛流传的一些信念,而就我们神话所源自的地区而言,这些信念也存在于卡里布人和阿拉瓦克人(Farabee:1,第101,107页)以及图皮人那里。在东海岸,图皮人称一颗追逐月亮以便吞吃之的红星为/januaré/即"狗"(但试比较/iauaré,iauarété/即"花豹")(Claude d'Abbeville,第21章)。在瓜拉尼人、希里瓜诺人、瓜拉尤人和其他南方图皮人那里也已收集到同样的信念。

最后,应当记得,如果说猎户座与月亮相对立,那么,这个星座和后

发星座与太阳结成合作的关系（本书第26页）。因此，可以假设：就词汇而言反转猎户座起源神话的，就消息而言反转后发星座起源神话的猎人蒙马纳基神话本身就有着与月亮和太阳的联系。由于双重反转，这个关系因而仅仅是白昼的，而不是黑夜的，就像这神话通过只诉诸一个气象现象即虹霓而提示的那样。我现在以两种方式，先间接后直接地证实这个假说。

许多亚马逊神话，图库纳人的（M_{405}）或者蒙杜鲁库人的（M_{255}）都把太阳和月亮置于捕鱼主人的地位。因此，这两颗星辰与猎户座和昴星团为一方和后发星座为另一方，三方共同地扮演这个角色。不过，每一组都以其自己的方式履行这个功能：猎户座和昴星团负责鱼的**出现**，后发星座负责鱼的**消失**，而太阳和月亮确保鱼的**复活**，而这可以说中和了前两项的对立：



这个图式已经表明，如果从猎户座和昴星团出发，可以通过后发星座返回，那么，必定也通过处于返途的太阳和月亮。然而，我们的神话（M_{354}）的步态也正是如此。为了信服这一点，只要首先承认：关于猎户座和昴星团起源的圭亚那神话提供了转换的出发点，就像把昴星团与内脏相联结的、猎户座与截断的肢体相联结的神话（CC，第294～302，315～321页）在全美洲流传这个事实所表明的那样；其次承认：从组合角度无法解释的 M_{354} 属于这样一个聚合，M_{354} 在其中相对于后发星座神话占据着派生的地位（参见上引书，第27～30页）；换言之，M_{354} 反转了 M_{130}，而不是相反。于是可以写下：

$$M_{134}—M_{136}\left[\text{(猎户座-昴星团)}:\text{(鱼(+))}\right]::^{M_{130}}\left[\text{(后发星座)}:\text{(鱼(−))}\right]::^{M_{354}}\left[\text{(后发星座}^{(-1)}\text{)}:\text{(鱼(+))}\right]$$

在这个转换的过程中星座概念渐次消失这一点是容易理解的，因为这个转换分三个阶段展开，而其中只有第一阶段属于实在的。实际上，关于猎户座和昴星团起源的各个神话只是局限于表明天空场面和动物学事件的经验吻合。从来没有说到这些星座产生了鱼，而后发星座至少象征性地致力于消灭鱼，同时为了通过运用同样词汇来引起相反现象，就必须设想（但不打算加以描述）一个反星座。在这些条件下，就只剩下一个问题。为什么随着这星座逐渐消退，太阳和月亮就应当出现？因为人们将可证明，在这星座消解而产生的雾的后面，这两颗星辰任人揣测它们的轮廓，他们可以采取含混的方式，就像透过粗糙玻璃窗去看。这就又回到 M_{354} 中处于潜在状态的天文学代码存在的问题。以这种方式提出这个问题，我们就能直接地探讨它。

在新大陆的所有神话中，传布最广的即从北端一直到南部地区，无疑莫过于用乱伦解释太阳和月亮的起源的神话。在这神话中，一个兄弟和一个姊妹自愿或被迫犯乱伦罪（M_{165}—M_{168}，CC，第 385～388 页），也即两个个人以**过分接近**的程度相结合。然而，在巴西中部和北部，与上一根轴相垂直的、大致沿着亚马逊河走向的一根轴以若干相继步骤（当从东到西追踪它时）说明了这神话与另一个也流布很广的神话相融合，后一个神话讲述了一个被割下的头的命运。在援引了其他一些例子（M_{317}，M_{364}，M_{364b}）之后，现在我们首先探讨在东部图皮人那里的这神话的纯粹状态：

M_{391} 特姆贝人:滚动的头

一些猎人在一阵大力捕杀之后在树林中扎下营来,他们的烤肉架被猎物压塌了。头、皮和内脏散落到了地上。一个小男孩在其他人打猎期间照看烟火。突然,他看到来了一个陌生人,这人察看猎物,面露不悦,数了数吊床,就离开了。猎人们回来后,这男孩讲述了这访客,但没有人注意听。后来到了夜里,他又向睡在毗邻吊床的父亲讲了这件事,终于使他警觉起来。两人都收起了吊床,到树林里去睡觉。稍后,他们听到了夜行动物的叫声、人的哀号声、骨头的碎裂声。这是库鲁皮拉(Curupira)及其一伙,这帮猎物保护精灵在杀戮不敬的猎人。

天亮后,两个人回到了营地,发现在血迹斑斑的吊床和骨骸中间有一个乞求饶恕的同伴的被砍下的头。这父亲叫男孩先走,他把这头系在一根藤的一端,以便拖着走。每当一阵恐惧袭来,他想抛弃这头时,它就滚动到他跟前哀求。这人借口急需方便,以便独处;他跑到更远的地方,在路中央挖了个坑,用叶子遮盖起来。当这头不耐烦时,这猎人的粪便在他未遮掩好的地方答应了。这头说:"我什么时候可以回到人中间了?"粪便不出声。这头摇晃起来,跃进坑里。这人赶紧用土把它掩埋起来,然后回到村里。在夜里,人们听到这头嚎叫,它已挣脱土埋。它变成了一只巨大的肉食鸟,吞吃所遇见的第一个印第安人。一个巫士成功地用箭杀死了它,这箭从一只眼睛穿入,从另一只眼睛穿出。(Nim.:2,第290~291页;Baldus:2,第47~49页;异本载:Wagley-Galvão,第145~146页)

这神话终止于头的眼睛被弄掉这个事件。这使我们得以引入一个蒙杜鲁库人神话,它无疑以孤立故事的形式被采集到,并它明显地接续我在

上面已提到过的 M_{255}。

两个天神变成了一对姻兄弟，一个变成气度不凡的美男子，因为他没有与“母亲”（月亮）乱伦，另一个变成丑陋的男人，因为他犯了乱伦罪而遭惩罚。据说，此后，敌人杀死了他们，带走了他们的被砍下的头：

M_{255} 蒙杜鲁库人：夏天和冬天的太阳的起源

（续完，参见 MC，第 199～200 页）

> 人们把两颗头刺挂在两根立桩上，一个大男孩负责看管。他忘了自己具有萨满的本领，惊讶地发现这两个头会活动和说话。他叫唤着向大人诉述：“他们想登天！”可是，尽管他一再申述，所有的人都认为，这大男孩在撒谎。
>
> 战士们给这两个战利品涂上红色，装上羽饰。中午时分，这两个头在妻子陪伴下开始升天。一对夫妇升得很快，另一对较慢，因为妻子已怀孕。战士们试图射箭击落他们，但未成功；只有大男孩成功地挖下了属于丑男人的头的两个眼睛。这两个英雄因居留在月亮的子宫中而成为太阳的儿子。他们成为可见太阳的两个形象。在阳光明媚的时候，美男子值勤，他的红眼睛光芒四射。当天晦暗时，把可见月亮当做妻子的丑男人取代他。他因自己的丑行而感到羞耻，双眼暗淡无神。他躲了起来，人看不到这太阳。（Murphy：1，第 85～86 页；参见 Kruse：3，第 1 000～1 002 页）

这神话联结了三个题材：乱伦，这里是与母亲进行；一个或多个砍下的头的故事；最后是季节的更替，由明亮天空和暗淡天空的对立规定，这与白昼和黑夜的更替同系，因为冬日以月亮为妻。当我们从东向西继续考察时，将可再看到这些题材相联结的情形，不过作了一个带双重含义的转换：与母亲乱伦变成与姊妹乱伦，以及从季的周期性变成月的周期性：

M_{392a}　库尼巴人:滚动的头和月亮的起源

一个印第安少女每夜都接待一个陌生的访客。有一次,她用 genipa 的蓝黑汁液擦他的面孔。于是,她发现,情夫是她的兄弟。人们驱赶这罪人;在他逃跑时,敌人杀死了他,砍下了他的头。另一个兄弟想与他重聚,于是收留了这头。但是,它不停地要喝,要吃;这男人施计抛弃了它,跑了。这头滚动到了村里,想进入房舍。人们拒绝它入内,于是它千方百计变形:变成水、石头,等等。最后,它选择变成月亮,展开着一个线球一直升到天上。变成了月亮的男人为了报复告发他的姊妹,让她受月经之累。(Nimuendaju 采集的版本,载 Baldus:2,第 108～109 页)

巴尔杜斯合理地把这个神话与特姆贝人的神话(M_{391})相比。今天已经消亡的操阿拉瓦克语的库尼巴人在儒鲁亚河中游左岸占有一片领土,比邻在更西面的卡希纳瓦人的领土,后者属于帕诺(pano)语族。科赫—格林贝格(3,第 328 页)已强调了这个特姆贝人神话与一个卡拉耶人神话(M_{177};MC,第 404～455 页)之间有亲缘关系,而且,如巴尔杜斯(2,第 108 页)追随尼明达尤而指出的,一个库尼巴人版本的发现更加深了这样的印象:按照亚马逊各部落的思维,砍下的头的题材和月亮起源题材是相互联系的。无疑,可以在北美洲各部落那里也举出这类联系的例子:易洛魁人(Hewitt:1,第 201,295～296 页,等等)和波尼人(G. A. Dorsey:2,第 31～38 页)。但是,这里缺乏兄弟乱伦的题材。因为源自两个美洲的这组神话大都只把它与另外两个题材中的一个:月亮起源题材相联系,而没有援引砍下的头的故事(例如参见隐晦的博罗罗人版本 M_{392b},载 Rondon,第 164～165 页)。研究卡希纳瓦人神话,有助于我们克服由此产生的一个困难。

M_{393} 卡希纳瓦人:月亮的起源(1)

两个部落进行交战。一天,一个印第安人遇见一个敌人,想逃跑。这另一个人想安抚他,给他一大捆箭。然后,这人邀请他陪同回村,谎称是为了去拜访自己的妻子,而无疑这女人是抢来招待外来客人的。这印第安人大喜,遂背上箭,戴上羽帽。途中,同伴和他停下来吃果子,果子把他们的牙齿弄黑了。到了房舍跟前,这被邀的客人犹豫了,因为他感到害怕。他的向导鼓励他,这男人洗了澡,用梳子梳理了头发,戴上饰品和手镯。那女人吊起了清洁的吊床让他休息,还准备了丰盛的宴席,两个男人吃不完。这客人要把剩余的饭菜包起来带走。在告别时,总是心急火燎的主人坚持要为他带一段路。这主人举起双臂,拿出一把锋利的砍荆棘大刀,另一个人害怕极了。这人回答说,这是为了砍一根木头,做一根掘地棒。但是,这个背着剩饭的印第安人不走了:他死于头被砍下;身体还直立着,摇晃了一下,然后就倒下了。

印第安人的头继续眨着眼睛,杀人者把它挂在竖立在路中央的桩木上,走了。来了一个这受害者的同胞,他看到长发还在随风飘动的这头,起先害怕极了。它还没有死:眼睛炯炯有神,眼睑还在眨动,眼泪在流淌,口在张,但它已不能回答这人提的问题。他回到村里去寻求帮助。全副武装的战士们来寻找这头;在不远处的杀人者爬在一棵树上观察动静。当这头的同胞们把自己的眼泪和它的眼泪充分搅和后,他们就埋葬了尸身,把头放在一个篮子里。这样做毫无用处。这头用牙齿啃篮子的底,然后跌落下来。在动了许多脑筋但都归于无效之后,有人想到用手夹紧这头,可是它狠狠咬了携带者。

这些人泄气了,抛弃了这头,逃离了。它在他们后面滚动,紧随不舍。他们渡过一条河了;这头也涉水而过。这些逃亡者爬上了一棵岸

边凌空而立的大果树;这头看到了他们,就停在树脚下。它要果子;他们抛给它青果子,它要求给成熟的果子,可是一吃下去,就给砍断的喉咙退了出来(比较 M_{317},M_{354})。当他们把果子扔入河里时,这头发觉被愚弄。为了不被捉弄,这头警告说,这会弄脏河流。可是,有一个人想出一个主意,把果子抛得远些,让这头去得远些,以便这些人有足够时间下树再赶路。当这头不停地滚动,到达村子时,人们全都进了屋,关上了门。

它哀求,哭泣,央告人们开门,让它干自己的事。人们答应它从一个小孔扔进它的线球。这头问道:"我变成什么呢?变成蔬菜或者果子?人们会吃我。变成土地?人们会在我上面走。园子?人们会在那里播种,植物成熟后,人们就会吃它们。水?人们会喝它。鱼?人们会吃它。渔毒?人们会把它弄来稀释;人们将靠它吃捕获的鱼。猎物?人们会杀它,吃它。蛇?可是人们恨我,我要咬他们,因此他们会杀我。毒虫?我要叮人,他们也会杀我。树?他们会砍伐我,我干枯后,他们还会把我锯成木柴供烹饪用,他们可以吃东西。蝙蝠?我会在夜色中咬人,你们要杀我。太阳?可是,当你们挨冻时,我能使你们再暖和起来。雨?我会降落下来,河水会涨起来,你们可以捕到大量的鱼吃,甚或我会使草木茂盛,而猎物可以食用它们。寒冷?当天气炎热时,我能使你们凉快。黑暗?你们可以睡觉。早晨?那么,就是由我来唤醒你们去做自己的事情。那么,我变成什么呢?我有一个主意!我从我的血里变出虹霓即敌人之路;从我的眼睛里变出星辰;从我的头里变出月亮。那时,你们的妻女要流血。"恐惧的印第安人问:"那么,这是为了什么?"这头回答说:"不为什么。"

这头把自己的血盛入一个杯中,再把它喷洒到天上。这血流开来描出外人的路。它弄下自己的眼睛,变成无数星辰。它把自己的线球托付给兀鹰,叫后者把它一直升到天顶。印第安人全都跑出茅舍

来凝视虹霓沉思，当夜降临时，则仰望初次闪闪发光的满月和星辰。这时，女人们来了月经，她们的丈夫和她们睡觉，她们变得丰满了。(Abreu，第458～474页)

我们已知道这神话的另两个版本。一个版本(M_{393b})简述了一个战士在一次夜袭中被砍下的头如何变成月亮。这个版本比刚才引入的，我已扼述过的那个版本好，详细说明了，女人只是在月亮和周期性不适同时出现之后才得到了生育能力。出生时，所有小孩(或者可能是满月期间怀上的孩子，但本文很难解释)都"身体很黑"(Abreu，第454～458页)。应否认为这里是指南美洲屡见不鲜的先天性色素沉积的(所谓"蒙古人的")阴影(土著思维因此把它与月亮的阴影挂起钩来)呢？我还会回到这个问题上来。

另一个版本把转变成月亮的头的插段移植到一个乍一看来不同的情节上面。

M_{394} 卡希纳瓦人：月亮的起源(3)

从前，没有月亮，没有星辰，也没有虹霓，夜里漆黑一片。这种情境因一个少女不愿嫁人而改变。她名叫/iaça/(参见图皮语)/jaçy/(即"月亮")。她的母亲被她的固执惹怒，遂赶她出门。这姑娘边哭边游荡了很长时间，当她想回家时，老妪拒绝给她开门。这老妪叫道："你只可以睡到外面去。谁叫你不愿意嫁人！"绝望之下，这少女到处跑，敲门，哭泣。母亲见状大怒，遂拿起砍荆棘的刀砍女儿，割下她的头，在地上滚。然后，她又去把尸身抛入河里。

夜里，这头滚动着，围着这房舍嚎叫。在有人询问她未来作何打算(参见M_{393})之后，她决定变成月亮。她认为："因为这样我就会离人们远了。"她向母亲保证不再怀恨在心，条件是给她一些线球，她可以用牙齿咬住线端，由兀鹰一直带到天上。这女人的双眼挖出来后

变成星辰,血变成虹霓。从此以后,女人们每个月都要流血,然后血凝结起来,从她们的身体里生出黑孩子。但是,如果精液凝结起来,那么,出生的孩子是白的。(Abreu,第 475~479 页)

这些卡希纳瓦人神话运用了消去枚举(l'énumération éliminatrice)的修辞手法。关于这种手法,我已提请读者注意过(CC,第 356 页和注㊱),因为它在一整系列南美洲神话中都出现,而且在北美洲的西部和西北部,从加利福尼亚经过哥伦比亚河流域一直到北极圈,甚至到落基山脉的西部也都可以看到(阿西尼本人:Lowie:6,第 3~4 页;黑足人:Josselin de Jong:2,第 36 页)。除此以外,他们还提出了许多问题,我将一一加以考察。

我先来插叙一段话。如果我们给卡希纳瓦人列张清单,那么,滚动的头的题材在他们那里并不比西部少见。它在安第斯神话中占有重要地位,可以追踪到,它从玻利维亚东部的塔卡纳人向南一直流传到火地岛。然而,从塔卡纳人开始,我们感兴趣的这种三元联系开始解体。砍下的头的题材与另外两个题材分离,后两者系关于月亮的起源和对婚姻的不节制态度,表现为乱伦的积极方式或独身的消极方式。但是,塔卡纳人更相信,存在一个完全由食人的头组成的民族/tijui/,他们由从树的高处跌落而死的猎人变成(M_{395a},Hissink-Hahn,第 244 页),或者死于 coatá 或 guariba 猴(蜘蛛猴或吼猴)的猎人变成($M_{395b,c}$,上引书,第 125~144,242~243 页)。有时,被砍下的头生成 chima 或 chonta 棕榈树(种名 *Guilielma*),其果子状如带长发的头,用来喂鱼(上引书,第 68~72 页);此外,它们被抛到"世界的尽头",变成晨间可见的星辰。

星辰//鱼这个析取又回到了美洲北部,在那里,被砍了头的女人的丈夫变成了星辰,而砍下的头起先是食人的,后来变成昴星团中的一颗星辰(爱斯基摩人:Holtved:1,第 16~18 页),或者鲟鱼、belouga 即白鲸,甚

或这些鱼的卵(克里人:Bloomfield:2,第271~279页;奥吉布瓦人:Schoolcraft,载Williams,第212~213,268~273页;纳斯卡皮人:Speck:4,第24~25页,M_{374d})。另一方面,M_{395}的一个卡维纳人版本(卡维纳人与塔卡纳人相邻近)把后来变成流星的滚动的头的起源归因于自我肢解(Nordenskiöld:3,第294~295页),这种形式也在从加利福尼亚一直到哥伦比亚河上游的北美洲西北部得到证实。囊括上述地域的更为广阔的一片地域从诱奸动物的故事引出滚动的头的故事(M_{150}—M_{159})。把一个动物作为情人的一个女人提供了与M_{354}中的猎人蒙马纳基即把一个雌动物当妻子的男人相对称的形象。最后可以注意到:圭亚那的一个阿拉瓦克人神话(M_{396};Roth:1,第175~176页)(它属于在打扮的借口下被杀的食人魔的泛美神话循环)使欧夜鹰从一个断下的头喷出的脑浆中产生出来(参见M_{391}的食肉鸟)。然而,中部和西部的阿尔衮琴人以及他们的许多南方邻族都知道一个神话(M_{397};Jones:3,第13,130页),在那里,欧夜鹰用放出的屁的力量击碎一块滚动的石头,后者既与滚动的头也与纠缠女人同系。这没有什么可奇怪的,因为欧夜鹰在美洲象征口的贪吃(L.-S.:17),因而在这里能采取与肛门闭止相反的行为。同样,在北美洲神话中作为赛跑女人之化身的滚动的头反转了纠缠女人的角色。她本身是一个男人的妻子的化身,而这男人表现为善跑者(M_{354})或不怎么会跑的人(M_{368}—M_{369}),视情形和地区而定。

因此,毋庸置疑,从北极圈直到火地岛环绕美洲海岸航行,我们就可以为所有"滚动的头"的神话给出一个概括的解释,在那里很容易收集到我们仅为了作考察而保存的那些关于这题材的神话,它们源自从特姆贝人到卡希纳瓦人这个远为狭窄的地域。也许我有朝一日会执行这个宏大计划。眼下,如我已解释过的那样,我选择分离出这样一个亚神话组,在其中,滚动的头、该受谴责的交媾(或者等价地否弃一切交媾)和月亮的起源这三个题材显然相结合。实际上,正是借重天文学聚合体的先成之见,我

们才能利用卡希纳瓦人神话来扩充和加深对于从本书开头起我们就一直注意的那些南美洲神话的分析。

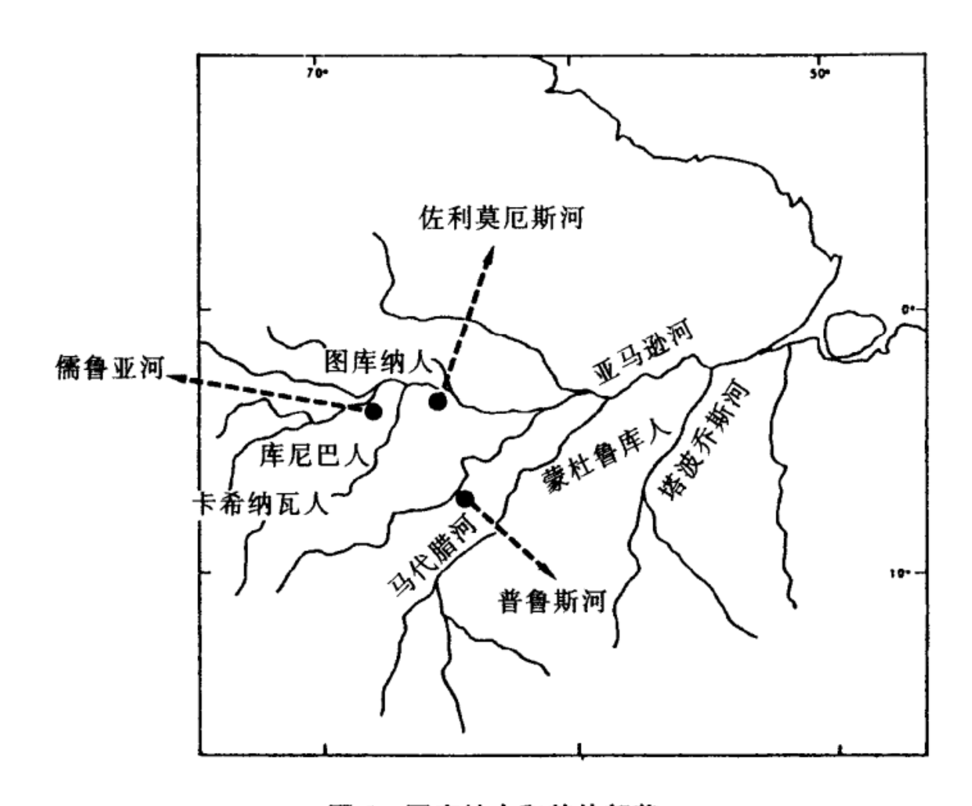


图 6　图库纳人和其他部落

与 M_{354} 相比,各个卡希纳瓦人版本以两种方式丰富了社会学聚合体。它们中出现的不是一个交替地尝试非常疏远和非常亲近的婚姻的男人,而是一个男人(M_{393})或者一个女人(M_{394}),这男人形同一个**过分自信的旅行者**,他把敌人当做姻亲似的,而这女人表现为**非常喜好家居**,而且**过分缺乏自信**:既被逐出家门又拒绝婚配(在卡希纳瓦人那里,通常是堂表兄弟姊妹们杂婚,Métraux:15,第 677 页),她便把可能成为姻亲的近亲当成敌人似的。

当这样来解释时,在一根轴(我们最好把它画成水平的)的分别为男性和女性的两端就出现了两个重要的卡希纳瓦人版本,而这根轴在把这

两个神话对立起来的同时还重组了一个男人(可以假定他已婚,因为他把战利品带给家人)的过分自信的行为和一个拒绝结婚的少女的过分谨慎的行为。因此,在这根轴上,两性的对立是恰切的。同样恰切的是,行为的对立由缺乏来规定:为了避免雷同的命运,谨慎的处女该表现得比较自信,而自信的访客该表现得比较谨慎(图7)。

然而,我们知道图库纳人那里有一个神话与 M_{354} 相对立,一如这两个卡希纳瓦人版本之相互对立。因此,这两个图库纳人神话处于与前一根轴相垂直的一根轴的两端。这个已扼述过的神话(M_{358})以一个乱伦的兄弟作为英雄。他与 M_{354} 的英雄即历险的丈夫性别相同,但行为不同。其行为的滥用性表现在相反方向上。实际上,这两个英雄赋予他们的爱情事业以分别为一个或数个对象,关系又过近(真正的姊妹,在社会群体的这一边)或过远(动物妻子,甚至在人头的那一边)。在这根新的轴上,两性的对立不再是恰切的。态度的对立则仍然是恰切的,尽管这些态度现在由过分而不是缺乏来规定。

就第一部分而言与 M_{358} 相同的,就第二部分而言与 M_{393} 相同的库尼巴人版本(M_{392})与这两者距离相等。但是,这版本以其结论(月亮起源于砍下的头)而处于这样一条轨道上,它在使它们相对立的那根轴之外把 M_{393} 和持同样结论的 M_{394} 联结起来。

这样,又是通过谨慎处女的故事,我们遇到了一系列神话,它们每每是蒙杜鲁库人的,通过若干步骤渐次回到历险丈夫的故事:处女在青春期仪式期间幽居,以狗为情夫(M_{398};Murphy:1,第114~116页);未婚少女与一条蛇合谋偷情(M_{49};CC,第167页)。在蒙杜鲁库人自己看来,这个神话反转了(因为那里明确提到)已婚男人的神话,这男人为了一个动物情妇即一头雌三趾獭而抛弃了他的人妻(M_{286};Murphy:1,第158页;Kruse:2,第631页;MC,第306页)。我们无疑可以把 M_{354} 也与这后一个神话放在一起,因为三趾獭女人害怕情夫的合法妻子嘲笑它的黑牙齿(参见 M_{354} 中嘲笑



图 7 图库纳人、卡希纳瓦人和蒙杜鲁库人神话组的结构

媳妇吃黑甲虫的英雄母亲）；此外，由于失去了情兽（三趾獭女人或金刚鹦鹉女人），这两个英雄都跌入了绝望的深渊之中。

为了确保从谨慎处女角色到冒险丈夫角色的过渡，诉诸蒙杜鲁库人神话，从两方面来说是合理的。像图库纳人一样，蒙杜鲁库人也是一个亚马逊部落；另一个蒙杜鲁库人神话与库尼巴人神话一起并以与之相对称的方式确保乱伦兄弟角色和过于自信的访客的角色之间的过渡。实际上，M_{255}也把下列三个我们感兴趣的题材聚集在一起：月亮（的丈夫）的起源，因为它涉及冬天的太阳；砍下的头；最后，乱伦——这里是与神化的月亮乱伦。无疑，这神化的月亮本身是个母亲，而不是个姊妹（的兄弟），但我将回到这种从作为嫡亲兄弟姊妹乱伦之转换的亲属乱伦出发对太阳和月亮起源作的解释上来。这种乱伦在塔卡纳人那里也得到证实，不过这次是父女间的乱伦（M_{414}；Hissink-Hahn，第79～80页）。图7中所示的蒙杜鲁库人神话沿对角线的分布似乎尤其意味深长，因为这些印第安人在他们的神话中未展现滚动的头的题材；这也许是因为，猎头的猎人钟爱自己的战利品，把它们作为壮观的饰物佩戴。传统上，他们在把头从神话层面转移到礼仪层面的同时赋予它以正面的而不是负面的价值。尤其值得提出的问题是，蒙杜鲁库人以别处未曾见到的方式不是把头和截下的腿而是把头和肱骨关联起来，它们分别来自被他们砍头的敌人尸体和死去的同伴。带走同伴的手臂对于使他成为木乃伊、回去后埋葬来说是极关重要的。因此，他们会毫不犹豫地当场给重伤员截肢，以便让他死前回到村里（参见 Murphy：1，第53～58页）。

不过，我现在回到这图上来。如果这神话组是闭合的，那么，应当可以画出中间类型的曲线，只要在把冒险丈夫的角色和乱伦兄弟的角色对立起来的轴之外把它们联结起来。我尝试闭合这旅程。在南美洲像在北美洲一样，也几乎到处都是乱伦兄弟变成月亮，其面容被姊妹用烟垢或 genipa 的汁液涂上晦暗阴影。因此，我们可以从乱伦兄弟一直上溯到月亮阴

影的起源。在另一个方面，我们知道——因为这是 M_{354} 的步法——我们可以从冒险的丈夫一直下探到纠缠女人。然而，还存在一系列北美洲神话，它们把纠缠女人转变成固定在月亮英雄面容之上的蛙。今天这天体的阴影仍勾勒出了其轮廓。

我所以不得不诉诸北半球神话，是因为已经察明，如不考虑到北美洲版本，就不可能建构纠缠女人的聚合体：

M_{399}　利洛厄特人：月亮阴影的起源（参见上引书，第 65～66 页）

卡斯托尔和他的朋友蛇追求他们的邻居蛙姊妹。但她们发现他们很懒，因此加以拒绝。科约特为了报复而掀起了大洪水。当洪水使坚实的大地沉没时，蛙跳离大地，吊在月亮前面，今天人们仍可看到她们。（Teit：2，第 298 页）

M_{400a}　锥心人（Cœur d'Al ène）：月亮阴影的起源

有一次，英雄月亮邀请邻居赴盛宴。当房内已挤满了人时，癞蛤蟆来到了。它请求给一点点地方让它入座，可是没有用，人们让它待在外面。

为了报复，癞蛤蟆招来暴雨，月亮屋里淹了水。客人们在一片漆黑中逃窜，看到了一点光。这光来自癞蛤蟆的房舍，他们想躲到那里去，因为只有那里地上还是干的。这时，癞蛤蟆跳上了月亮的脸，人们再也无法把它从那里驱除。现在还可以看到它在那里。（Teit：3，第 123～124 页：参见汤普森人：M_{400b}，载 Teit：4，第 91～92 页，那里这客人是月亮的妹妹）

关于这类神话，这可以从这个地区或其他邻近地区举出许多例子，它们把纠缠女人（已是由蛙转换而成的）的题材转换成关于月亮阴影的、然

后是关于这个天体本身的起源的神话。因此，这条神话曲线就闭合了，从无论哪个版本出发，都可以重见所有其他版本，它们依产生它们的各转换的“自然”顺序排列。还应注意到，这条复合曲线——它的两条描绘在两根垂直轴的平面上的轮廓线适配于一个球体的理想表面——界定了一个广阔的语义场，在其中，在这球体内部的任何一点上，都可以找到已经研究过的已知的甚或可能的神话的位置。

这里我仅举出两个例子。M_{317}在一个插段中以及$M_{364a,b}$以更一般的方式把滚动的头的题材和纠缠女人的题材联结起来。因此，它们理想地处于这球内部一根垂直于另两根轴的水平轴上。这根轴穿过它们的交点，在两个对立的点上终止于这条复合曲线，这两个点分别对应于滚动的头和纠缠女人。

现在，我来考察M_{393}和M_{286}之间在细节上的惊人相似性，尽管两者在这图中相距遥远，也不占据对称的位置。在去敌人村子的途中，自信的客人和不忠实的主人吃了使他们牙齿变黑的植物。当一个已婚女人接待他，宴请他时，这外村人有着和M_{286}中的一个已婚男人的情妇三趾獭女人一样的齿色，而这三趾獭女人担心情夫的妻子正因为它的齿色而不宴请它。因此，这里有一个题材，它把敌对访客（主人几乎把妻子给他）和受一个男人（他为了自己的利益而抛弃妻子）造访的动物女人联结起来，两者也就是人性或兽性的两个原型，而这人性和兽性各都被推到了极限——人但是敌人，动物但是姘妇——尽管沿着相反的方向：社会学的或动物学的、文化的或自然的。尽管这题材很晦涩，但还是可以把它一直追溯到吉瓦罗人。这些亚马逊河上游印第安人有个关于月亮起源的神话。月亮因兄弟太阳的勤劳而弄得疲惫不堪，遂利用他忙于给脸上涂红色以便躲在天空中的机会而给自己涂上颜色，但涂的是黑色（M_{401}；Stirling，第124页）。这里很容易添上M_{286}，因为这个吉瓦罗人神话最后使三趾獭成为太阳和月亮重修旧好而乱伦生下的儿子是印第安人的祖先。切莫忘记，作

为 M_{286} 所属的蒙杜鲁库人,吉瓦罗人是猎头的猎人,而由于人头缺乏,他们也就退而猎三趾獭的头(上引书,第 56,72～73 页)。

因此,当用为数有限的下述各对立来规定这许多神话时,它们便组织成闭合的神话组:**男的**或**女的**;**亲近的**或**疏远的**关系;**按缺乏**或**按过分**来理解的**谨慎的**或**自信的**态度。不应当因此而忽视,当从其他观点来探究时,它们仍在一个超空间中展开,而在这空间中还出现别的神话,先前对它们所作的分析并未穷尽它们的性质。如果说神话总体 M_{393}—M_{394} 及其异本与神话总体 M_{354}—M_{358} 及其异本属于同一社会学聚合体,那么,它们同时也属于一个我已就 M_{130}、M_{135}—M_{136}、$M_{279a,b,c}$ 开始加以研究的解剖学聚合体,而作为出发点的 M_{354} 已迫使我们注意后一些神话。

这些神话把某些星座——猎户座、毕星团和昴星团——的起源归因于肉体的分割。M_{393}—M_{394} 以类似方式解释了月亮、虹霓和一般星辰的起源,而不是局限于特定的星座。由于这个事实,分割的程式也发生变化。由此可见,在这些新引入的神话中,仍然对三种切割作了富有启示的对比:规定和限定亲近和疏远范畴的社会学切割;隔离或重组白昼或黑夜现象的天文学切割;最后是在分割人体的众多方式中作出选择的解剖学切割。因此,我们已研讨过的这个神话总体用了许多例子说明一个三重转换的许多模态。我们可以取两种视角进行分析,一种是二元的视角,另一种是类比的视角。

从二元的观点看,我们可以认为,眼睛是头(它容纳眼睛)的换喻变体,腿是下肢(腿是下肢的组成部分)的换喻变体。这种简化使我得以暂时地在 M_{393}—M_{394} 中忽略关涉眼睛(它们作为较小的头)的转换,在猎户座起源神话组中暂不考虑这样的事实:同一转换时而涉及直到髋部(有时包括在内)的下肢,时而仅仅涉及腿(它作为下肢,但较小)这里我们也依据 M_{393}—M_{394} 的本文,它使血沿长的路径流播,以便把血归类于扩充的肉体的范畴。

承认了这一点，就可按下列方式表示这个解剖学转换，其中符号＋和－分别标示每个对立的第一和第二项：

	猎户座和昴星团的起源		月亮和虹霓的起源	
	下肢	**内脏**	**头**	**血**
长/圆：	+	−	−	+
硬/软：	+	−	+	−

就第一个析取：**(大腿＋小腿)//内脏**（关涉身体下部）和第二个析取：**(头＋眼睛)**//血（关涉身体上部）而言，M_{130}所引起的转换（它产生了后发星座）例示了一种混合程式：它把人物从腰部高度处即从中间部分分离为两部分。由此评述可知。也可以按类比的方式，通过把切割平面渐进地从下向上移动来解释这个转换循环。

于是，在这个神话组的一极处，截下的小腿（或大腿）、被散播的内脏产生了猎户座和昴星团这两个预报鱼汛的星座。拦腰一切为二的人物，其下半身变成了鱼（M_{362}）、鱼的食物（M_{130}）或对于捕鱼来说保持中性的东西（M_{354}）。其下半身变成这同一捕鱼的负面的（M_{130}）或正面的（M_{354}）手段。现在继续向上：砍下的头是贪吃的或食人的，依附取得成功或者归于失败。在肯定的情况下，这头构成躯干女人的极限形式，而且像后者一样也起着纠缠的作用。在否定的情形里，砍下的头、流播的血与其支撑体彻底隔离，产生了月亮和虹霓。这两个天体一个引起月经和生殖（生），另一个引起同样流血的但截然不同类型的事件（死），因为这里涉及的卡希纳瓦人称虹霓为“敌人之路”。

本书第96页上的表免去了冗长的评述。首先可以注意到，M_{354}所占的位置既解释了，虹霓起源的题材已在那里出现（如位于其右边的那些神话中的情形那样），同时却又解释了，在这骨架中又得到证实的、对黑夜天

空的天文学引用不可能产生确切的消息。实际上,源自位于左边的各神话的这些引用只不过利用了一颗假想星座的代言者。其次,各个卡希纳瓦人版本——它们那么明确地诉诸下述两者的对立:产生于群体的生(借助女性生育和生殖的机制)和敌人强加的死(由于战争,这是男人的社会性流血,而生育是女人的生理性流血)——有助于我们理解,甚至纠缠女人神话的北美洲版本也让反抗婚姻的年轻战士去做牺牲品,因此,谁拒绝为生的工作作出贡献,谁就应当专门献身于死的工作。

<table>
<tr><th>下部
残断</th><th colspan="3">中间残断</th><th>上部残断</th></tr>
<tr><td>猎户座—昴星团
(M_{135},M_{136},$M_{279a,b,c}$)</td><td>后发星座
(M_{130})</td><td>后发星座$^{(-1)}$
(M_{354})</td><td>纠缠女人
(M_{354}等等)</td><td>滚动的头
(M_{393},M_{394}等等)</td></tr>
<tr><td colspan="3">允许拒斥</td><td>被迫的依附</td><td>经受拒斥</td></tr>
<tr><td colspan="2">星　　座
(黑夜的物体)
天</td><td colspan="2">太阳
(白昼的物体)……
天</td><td>…… 月亮,星辰(黑夜的);虹霓(白昼的)</td></tr>
<tr><td colspan="2">周季的周期性:
丰足或匮乏</td><td colspan="2">周日的周期性:
昼和夜</td><td>周月的周期性:生殖和死亡</td></tr>
<tr><td colspan="4">内部社会对抗(妒忌,家族争吵,通奸)</td><td>外部社会对抗(部族间冲突,战争)</td></tr>
<tr><td>婚姻的滥用
(家庭通奸)</td><td colspan="2">婚姻的败坏
(过分亲近的或过分疏远的)</td><td colspan="2">婚姻的拒弃,或者(+):乱伦的亲兄弟姊妹或兽性的夫妇;或者(−):谨慎的男孩或姑娘</td></tr>
</table>

如果在一个社会群体中，人们为了乱伦（M_{255}、M_{366}、M_{392}）、兽性（M_{370c}和 M_{150}—M_{159}的许多北美洲版本，未予编号）或者由于姑娘（M_{394}）或男孩（M_{367}—M_{370}）坚持独身而违反了通常的婚姻规则，那么，这个群体唯有诉诸战争来调整与异族的关系（M_{255}，M_{393}）。甚至它与自然界的关系也表现为可与战争的过分相比拟的狩猎的过分（M_{391}）或捕鱼的过分（M_{354}）。猎人对待猎物如同敌人，因而滥用自然资源（M_{391}），这样，他们就犯了否弃周期性的罪行。我们理解这种周季周期性。只要认识到它，它就会确保鱼或猎物年年来归。无疑，这种周期性已经蕴涵着匮乏，因为不是不可设想，而是可以想往，一年到头食物供应丰足。由此可见，这些神话在这种周期性中看到了一种过错的后果，这种过错就是滥用联姻，但它们首先接受联姻，而这样带来的麻烦不如拒斥联姻来得严重。

在这些神话中，星座诞生于为一种不贞行为即偷盗或通奸所滥用或败坏的人类联姻或者作为其结果，这种行为往往归咎于一个额外的人物：丈夫的兄弟、妻子的姊妹或母亲（MC，第 299～302 页）。至于太阳和月亮，它们产生于非人的或被认为是这样的联姻，这是指“反文化”的乱伦或者与动物的交媾，因而是反自然的。不过，南美洲神话一般把这与鱼的起源（M_{150}等等）或渔毒的起源（M_{145}）相联系，而渔毒是捕获太阳和月亮为其主人的（M_{255}）、猎户座和昴星团预报其到来的（M_{134}—M_{136}）鱼的手段。因此，这神话组被这个偏向所闭合。

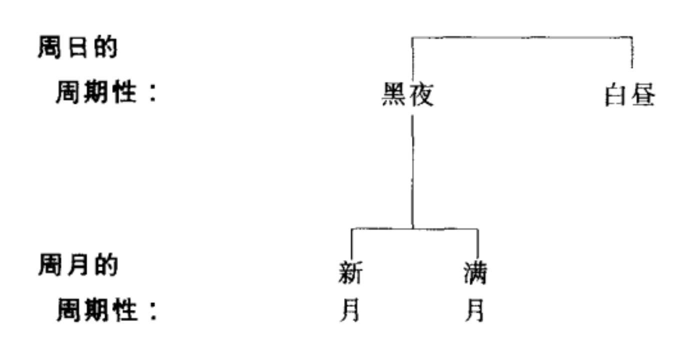
可见，月亮和人之间或者通过反转乱伦程式（M_{256b}；Nordenskiöld：3，第 296～297 页）的月亮和太阳之间的联姻对于这些神话来说处于可能的极端：这结合要求人的阴茎极度加长，如果月亮是女人的话，或者，如果月亮是男人，那么便产下一个神奇的孩子，不过几乎可以说，他是对长阴茎的拟人化，因为他生性易激动，且爱探究（M_{247}）。同时地研究北美洲西北部的月亮神话和圭亚那—亚马逊地区的月亮神话，就可以同样地表明，女性的月亮是偷孩子的窃贼（纠缠女人的转换），而男性的月亮是被窃的小

孩；不过，窃贼是“鱼精液姑娘”（milt-girl），而她们本身由某些圭亚那神话（M_{241}）的“树木丈夫”转换而成，后者是被蛙窃取的孩子的父亲，这蛙在萨利希人版本中则为鱼精液姑娘所利用。

月亮即使不改变性别，也往往仍然是兼具两性的，因此被应用于模棱两可的神话。太阳非常亲近月亮，以便它们相结合而又不犯过错，但人非常疏远月亮，是为了使他们远距离交合而不给他造成危险。这黑夜天体不停地在社会惰性和渴求外来事物的好奇心这两种程式之间摇摆，而这从两性关系角度来看只不过是让其在乱伦和淫荡之间作选择。

因此，这些严重程度不等的过错各都相应于周期性循环的缩短。这是不可理解的，如果这种荒唐的联姻不改变等价于天文学现象所固有的时间周期性的社会学层面上的空间周期性的话。在寻觅配偶时，一个人可能走得过近或者过远。视某个天体的周期性回归是每年、每月还是每日发生而定，我们可以用一个适当模型来表示内婚制和外婚制的浮动值。联姻的滥用与拒绝联姻相对立，就像季节性的星座与相位按月变化的月亮相对立；而与太阳的存在或不存在相交替的月亮之存在与否则反映了我们可以观察到的最短周期性形式（在这“乱伦的”意义上）：白昼和黑夜的周期。

事实上，这些卡希纳瓦人神话明确地对比这两种短的周期性模式。当月亮初次出现时，它引发女人每月流血；此外，视怀孕时月亮是新月还是满月，男性的精液或者女性的血凝结在子宫中，出生的孩子皮肤像白昼一样光亮或者像黑夜一样晦暗：



土著的本文给解释造成很大困难。因此，我们对于精确地规定月相和婴孩肤色间的关系心存疑虑。不管怎样，所有属于我们努力建构的神话组的神话都利用一个复式的天文学参照系。它们把白昼现象和黑夜现象对应起来，并且它们参照不同的周期性循环。如果说在 M_{393}—M_{394} 中，月亮以虹霓作为其白昼的等价者，那么，在我后面还要遇到的一个圭亚那神话（M_{149a}）中，白昼的太阳在指定其女儿照亮死者的路时便产生了黑夜现象银河：



银河作为太阳的黑夜模式和虹霓作为月亮的白昼模式这种双重关联证实了我已独立地加以证实（CC，第 322～324 页）的虹霓和银河中的黑影即反转银河间的等价关系。因此，各个天文学项全都一分为二：银河正面地存在（明亮地浮现在晦暗的天空上）和负面地存在［碳袋座（Sac de Charbon）晦暗地浮现在银河的明亮背景上］；月亮可能是满的（明亮的）或者新的（晦暗的）；太阳本身以两种相反模态出现：夏季的和明亮的，或者冬季的和晦暗的（M_{255}）。最后，我们知道，印第安人设想虹霓有两种形象：一

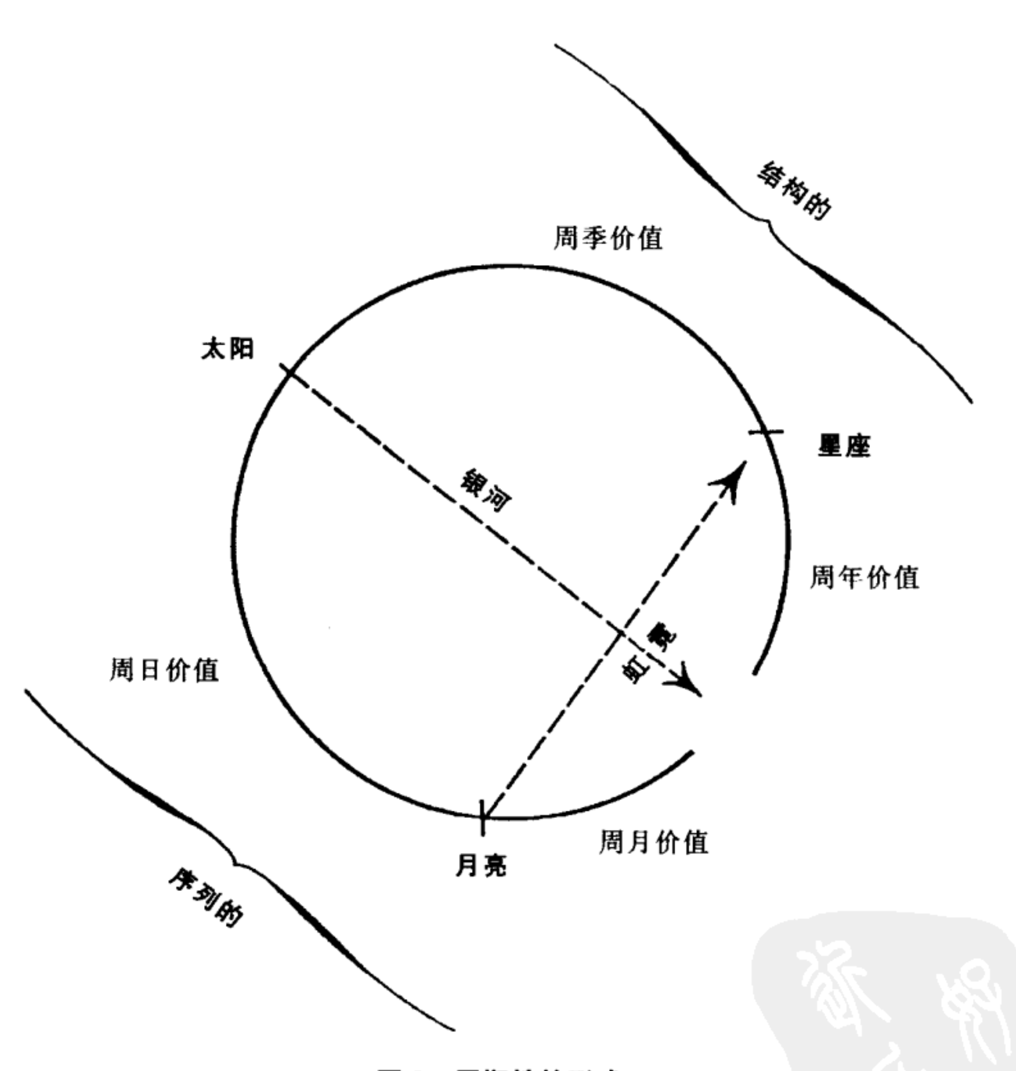


图 8 周期性的形式

种是东方的，另一种是西方的，甚或分别是在上的和在下的(CC，第 324 页)。

这些神话利用这种复杂代码，是为了使每一个按两种形象之某一种加以研究的天体现象都引起不同的周期性形式，从而履行双重功能。关于这一点，土著对虹霓的评说已明确告诉我们，如我已在《生食和熟食》中扼述过的那样：图库纳人区分了东方的虹霓和西方的虹霓，把一者与鱼关联起来，另一者与陶土关联起来，这两样东西都是周季性收获的自然产物。M_{354}对这一点同样说得很明白：它把东方的虹霓与鱼的周期性迁移即所谓"priacema"：鱼每年沿河上溯去产卵联结起来。另一方面，西方的虹霓作为陶土的主人则关涉较短的周期性：人们只在满月第一夜期间收集黏土，否则，陶碗有碎裂的危险，而且使用它们的人会患上严重疾病(CC，第324～325 页)。因此，虹霓本身的性质的双重性使人们得以用它来连接周期性的两种价值，一种是周年的，另一种是周月的。

同样，太阳把周期性的周年的价值和周日的价值结合了起来，因为这些神话时而强调太阳的白昼性，时而强调其季节性(冬季的太阳和夏季的太阳，M_{255})。那么，月亮怎么样呢？它表现为双重周期性，周日的如同太阳那样，或者周月的，但绝没有像星座那样的周季的周期性(图 8)。

因此，在周期循环的一点上产生了断裂。星座完全处于坚实构造的结构一边，这结构由周年的和周季的周期性构成，而这两个周期性以雨和干旱的交替、丰足或匮乏、鱼的到来或离去为标志。另一方面，月亮完全处于短的、序列的周期性一边，后者可以表现为两种形式即周日的或周月的，但不会带来可与周季循环变化相比拟的变化。各季相互对立，但各日是相似的，而且相依不变顺序(冬天和夏天都一样)前后相继。太阳既是周日的如同月亮，又是周年的如同星座，因而完整地拥有能诉诸这两个形象的特权。

这样我们就可以明白，在这种类型体系中虹霓和银河被赋予怎样的互补功能。由于赋予虹霓的东方模式以周季的内涵，赋予虹霓的西方模

式以周月的内涵，因此就让虹霓能够在白昼层面上把被判定为在黑夜层面上仍然分离的各个项连接起来。因此，虹霓克服了一个矛盾。银河从自己的方面并在黑夜的层面上使这矛盾中性化，因为作为星云（明亮的）和作为碳袋座（晦暗的），银河把亮暗对立置于共时之中和全年期内，而交替地为新月和满月的月亮则以在历时中展开的、但一年到头重复的周月周期性例示这种亮暗对立。虹霓和银河各自与每个星辰的类缘关系一下子都得到明确说明。虹霓的二元性构成了一座桥，人们说这桥由月亮沿周季周期性方向架设，而这周期性对于月亮来说是无法从其他途径通达的。对于银河，太阳在由这体系在周月周期性和周年周期性之间所挖掘的鸿沟之上架设了一座桥；因为，这鸿沟只有太阳才能跨越过去：太阳与月亮有周日的默契，与星座有周季的默契，太阳借此把这两种形象聚集拢来。



Ⅱ 周日的行列

是的，当人否弃了神，思维的生灵在这孤寂的人世间，没有随从，没有旁观者，会比被寓言中的芸芸诸神包围时更显威严；空旷的大漠更适宜于人思绪驰骋，情感凄怆，甚至厌弃没有幻想、没有希望的生活。

夏多布里昂：《基督教真谛》，第四册，第一章

像刚才所做的那样区分开了两种周期性，一种是长的周年或周季循环，另一种是短的周月或周日循环，前者的特征为给人多样性的印象，后者则给人单调的印象，那么，就可以得到一种媒介，借此可以明白，为什么当从一种周期性过渡到另一种周期性时，关于星座起源的神话照例转变成为关于太阳和月亮起源的神话。但是，在这转换的过程中又产生了另一种转换，它不再仅仅影响消息的性质，而且影响叙事的结构。我先来举一个例子。

M_{60} 图库纳人：西米德韦的不幸

（参见CC，第178页和M_{129a}，第294页）

西米德韦（Cimidyuë）的丈夫嫌恶妻子，遂决定在一次狩猎活动过程中把她甩掉。他告诉她说，蜘蛛猴（种名 *Ateles*）的性器官是白棉花做的，就像装饰标枪用的那种棉花。必须等待毒物起作用，猴子跌地而死，再把它们收集起来。他自己先走了，去捕杀别的猎物。可是，这男人走远了，不给妻子发出约定的信号就回了村。

她在树脚下久久等待。她不知道回村的路，于是决定跟猴子走，

吃它们扔给她的香头果(种名 *Couma*)。夜里，猴子变成了人，请这被庇护者睡在房舍里的吊床上；天一亮，茅舍和吊床都消失了，猴子们又恢复动物形。

在与猴子们一起长期游荡之后，西米德韦来到了它们的头领那里，它呈人形，尽管它属于花豹属。她帮着为饮料节宴配制甜味木薯啤酒。猴王睡着了，睡梦中大叫，它要吃掉这女英雄。后者很惊慌，把它弄醒，这使它大怒。它拿了/čaivarú/果子的一个大核，敲打她的鼻子，直到鼻孔流血。接着，它又睡了，又开始大声恫吓。一连多次，西米德韦把它弄醒，这猴人继续打她的鼻子，它还把血盛在一个杯子里喝。它要求喝啤酒，猴子们全都喝得酩酊大醉。

翌日，猴王出去打猎，用一根长绳子系在西米德韦的腿上，它自己手执绳子的另一端。它不时拉动绳子，以确信她始终被囚禁着。在这茅舍里还有一个龟，也被拴着。它解释说，猴王是个花豹，准备吃它们两个，它们得赶快自救。它们解掉了绳子，把它扣结在茅舍的柱子上，然后逃跑。途中经过猴王兄弟凡基萨(Venkiça)的围栏，他双脚交叉地挡在门前。根据龟的建议，西米德韦拿来一根棒，猛击这人的膝部，正好打在膝盖骨上面。这一击厉害极了，他不得不迅速缩回脚。“不要告发我们！”这女人通过时叫道。现在，仍可在猎户座中看到凡基萨。

猴王打猎回来后便寻找逃亡者。它问兄弟有没有看见一个“大姑娘”经过。这兄弟一直痛得要命，祈求说，不让他对“大姑娘”怎么样，他膝部痛得不行，没法作出反应。猴王也就放弃了追逐。

西米德韦重新迷失在树林里，又遭到种种不幸。属于啄木鸟科的一只鸟借口带她回村，把她引向歧途。后来，她又误信了一只属于鹑鸡科的 inhambu 鸟，它正在展开羽毛进行清洁工作。这时，她又认识一个正在茅舍里编织篮子的老妪。这女旅行者要求让她在屋里过

夜。但是，这鸟把她载走，她只好露宿。当她翌晨想重新上路时，这鸟又给她指了错误的方向。

第二天夜里，西米德韦以为可以躲在一个挂在树枝上的巨大白蚁巢下面避雨。但是，这白蚁巢是一头花豹的。它恫吓她。她逃跑了，到达一个地方。她认识这是索利莫厄斯河流域。这天晚上，她睡在一棵木棉树的脚下，在露根间解大便。有两个动物路过，先是一只大蜥蜴，后来是个癞蛤蟆，它们装做要吃她，戏弄她。最后，木棉树的主人蓝蝴蝶 *Morphos menelaus* 醒了，打着呵欠说，它要到一个它叫得出名字的印第安人的园子里去吃松果，而这印第安人正是西米德韦的父亲。

她跟着这蝴蝶一直来到河边。父亲的茅舍就在河对岸。因此，西米德韦要涉水过河，但她不谙水性！这蝴蝶念了魔咒，把这女人变成红色四星蜻蜓。这两只昆虫一起飞到对岸。西米德韦已经精疲力竭，没有同伴帮助，再也无法前进。为了答谢这蝴蝶，她压榨了许多松果，它吮吸松果汁。这父亲惊讶地看到果子已被压榨过。他便与妻子一起窥测，认出了女儿，想留她下来，但没有用。

村民们应请求全来帮助，一起埋伏起来。一连三天，他们等着昆虫回来。最后，他们抓到了西米德韦，但蝴蝶逃掉了。人们把这女人带走，尽管她抗议。她父亲给她服催吐药；她大吐起来，恢复了理智。

不久之后，西米德韦在一次宴会上遇见丈夫。他戴着一个面具，上面布满稻草，代表一只长满茸毛的小蜥蜴。它坐下来用语言戏弄受害者。后者点燃一块树脂，朝面具扔去。干稻草着火了，这男人未能脱掉树皮服装就逃跑了。炽热的火爆破了他的腹部，/porénë/鸟羽毛上沾满了血。（Nim. :13，第 148～150 页）

这个神话在许多方面使人想起猎人蒙马纳基的神话（M_{354}），后者也源

自图库纳人。蒙马纳基是个**冒险的丈夫**,他在动物中觅到前后几个妻子;西米德韦例示了一个**冒险妻子**的对称情形。她的丈夫把她遗弃给动物,而动物根本不把她当女人对待,倒是想使她成为饮食的主体或客体:猴子给她东西吃,猴王和花豹想吃她,蜥蜴和癞蛤蟆拒绝给她东西吃,蝴蝶让她提供东西给它吃。因此,这个辩证法始终局限于本来意义的界限内,而蒙马纳基的各个动物妻子则把这种辩证法置于本来意义和比喻意义的交点上:鸟妻子在本来意义上供给丈夫东西吃,蛙和蚯蚓妻子则让他在比喻意义上供食,因为它们把排泄(本来意义上的饮食的反面)的姿势当做授孕的姿势(等价于比喻意义上理解的饮食)。

蒙马纳基神话的最后让一个男人、他的母亲和妻子出现;西米德韦神话的最后让一个女人、她的父亲和丈夫出现。在一种情形里,妻子"逮住"丈夫,而丈夫靠水摆脱了她。在另一种情形里,丈夫"放了"妻子,而妻子借火报复了他。纠缠女人被拦腰一分为二;释放者丈夫在腹部层面上被爆破。时而猎人的母亲错怪其动物媳妇的德行而惹起灾祸,时而已嫁给猎人的女人的父亲向女儿伸出援手,而这女儿自己错怪结伴的动物。最后,可以记得,蒙马纳基神话明确引入虹霓的起源,隐含引入后发星座的起源,但反转了这星座的功能。然后,西米德韦神话明确引入猎户座的起源,但从解剖学题材上削弱了它(膝部被弄得无活动能力,而不是腿被截断),隐含地引入月食的起源:图库纳人把月食归因于扮演猎户座角色的魔鬼凡基萨(本书第77页)。

因此,颇有些协和一致的征象令我们把 M_{60} 和 M_{354} 归入同一个神话组。不过,也不应忽视这样的事实:当从聚合体角度考察这些神话时,它们表现出很大不同。两者都采取连本故事的形式,但在 M_{354} 中,这种表象是虚幻的,因为我们完全可以在连续故事的形式背后安置下这样的结构:它的从各种不同视角观察到的各个要素始终被精确地配置。在西米德韦历险的情形中却一点也看不到这样的迹象,因为如果排除掉一些分散而又

不易连接的路标，那么，插段的数目、它们配置的顺序、它们所属的类型似乎都是一种较自由的发明的产物，完全不受神话思维的束缚，哪怕这思维已作了限制。换句话说，我们可以问，西米德韦的故事是否例示了从神话样式到传奇小说样式的一种意味深长的过渡，而这过渡的曲径比较柔顺，也不服从那些制约因素。

南美洲印第安人的口头文学所收集或研究的故事全都受到这种对比的影响。供给我西米德韦故事的尼明达尤把这故事归入他命名的一个单独类别："漂泊和冒险传奇"(Légendes d'odyssées et d'aventures)。无疑，他也把蒙马纳基的神话归入这个类别，但是由于我已指出的理由，他没有对本文作分析，因此只满足于看到表面上的相似，而没有去发现更深刻层面上的差异。为了重组某些蒙杜鲁库人神话，墨菲(1，第 94 页)开辟了一个专门的标题："冒险和英雄故事"(Aventures et sagas)，他还把一个神话(M_{402})称为"英雄故事"(参见 Kruse：2，第 642 页："旅行")，而他自己指出，它对应于图库纳人的西米德韦故事和一个特姆贝人故事(M_{403a}；Nim.：2，第 299 页)。已知后一故事有两个异本。以韦格利和加尔沃为一方(M_{403b}；第 140～142 页)，梅特罗为另一方，他从卡耶波人那里采集到几乎同样形式的这个故事(M_{404}；8，第 30～32 页)，双方都仿效罗思(1，第 126～130 页)把这故事称为"冒险故事"。罗思就这样命名我已多次提到的一个瓦劳人长篇故事(M_{317})。它与西米德韦神话的亲缘关系似乎比一个其英雄名叫克雷-克雷-米尤-奥(Keré-Keré-miyu-au)(他也叫蝴蝶引导回家的路)的版本更确凿有据。罗思说，他对神话中罕见出现的一种昆虫的介入感到吃惊；向他传述的人对此回答说：蝴蝶是印第安人的一个忠实朋友，它不是因喝啤酒而酩酊大醉，以至于甚至飞不走了吗？

这里我要插叙一段。M_{60} 和 M_{317} 中由蝴蝶担任与破坏的角色相对立地提供帮助的角色。这与许多神话相反对，它们把这角色赋予别的动物。不过，这一点所以令人惊讶，除了罗思提出的一个理由之外，还有一个理

由。在整个圭亚那—亚马逊地区,蝴蝶,尤其金光蝶属的蝴蝶都有一种有害的含义。“巫士和妖精的动物……(蝴蝶)把瘴气混合在一个葫芦里,再把它传遍全境。”(K.-G.:2,第 328 页)在提供上述资讯的库贝奥人自己那里,“金光蝶带有华丽的蓝色翼翅,同邪恶和巫术相联结……当一个巫士配制用来杀死远方受害者的魔毒时,金光蝶就出现,围绕毒物罐飞。就在它跌入罐内烫死那一刹那,那个受害者也毙命。”(Goldman,第 224~225 页)沃佩斯河的图卡诺人称蝴蝶为/wāx-ti-turu/即“Wāxti 块”,儒鲁帕里河的图卡诺人也这样叫,西亚马逊的图卡诺人称它们为“恶魔”(Silva,第 332~334 页)。按照阿瓜鲁纳人的说法,金光蝶/uam pisuk/是恶魔动物(Guallart,第 85 页,注⑱),由被魔鬼抢去的少女的灵魂化身而成。获自沃弗兰(Wavrin)(第 626~627 页)的这后一个指示又回到了图库纳人那里,他们认为,木棉树精灵是身体不适的女人的敌人(Nim.:13,第 92 页)。这同一个木棉树精灵在图库纳人的西米德韦神话中是一个金光蝶的化身,但成为女英雄的向导和庇护者。

并非不可设想,蝴蝶的语义价值的这种复归与仪式上服用粉末状致幻剂或麻醉剂,尤其帕立卡(麻醉性鼻烟)相联系(Wassén:1,2;Wassén Holmstedt);这个通称标示以落腺豆属(*Piptadenia peregrina*)或肉豆蔻(种名 *Virola*)的籽粒、皮或叶为基础的许多种制剂。在神话中,蜻蜓的介入比蝴蝶更罕见,后者陪伴变成前者的西米德韦一起成功地穿越阻断返路的河流。然而,图库纳人很重视帕立卡,在维也纳种族志博物馆里有一个木雕的帕立卡饰匾,源自毛埃人(Maué),在这上面可以认出在交配中的蜻蜓和蝴蝶(Wassé:2,图 12 和第 45~46 页)。但是,尾部相接的这两种昆虫差异很大,以致这情景让人想起一只蝴蝶在拖拉一只蜻蜓,就像西米德韦神话之中那样。同样,在属于奥斯陆种族志博物馆所有的图库纳人饰匾(Wassén;2,图 41)中,很容易认出一只蝴蝶,其上伏有一只翅褶起的蜻蜓,如果说主要图形有一个角形鼻,后者是图库纳人面具中的卷尾猴所特

有的(如沃桑所恰当地观察到的),而蝴蝶面具带有一种长形喇叭(Nim.:13,第82页和图版17b)(图9)的话。

源自亚马逊地区的其他帕立卡饰匾大都表示一种可以证认为蛇或鳄鱼的动物,它在我们神话的特姆贝人一特内特哈拉人、卡耶波人和蒙杜鲁库人版本中取代蝴蝶充任摆渡者的角色(CC,第362页,注㊵)。我将在第七篇中解释这个插段。不过,这雕像显现了一个舌头,而这些神话声称,鳄鱼没有舌头(MC,第225页);弗里凯尔(Frikel)(1,第8页)在特罗姆贝塔斯河的卡丘耶纳人那里看到了同类型的东西,它代表"水栖花豹"和一种称为/Kurahi,Korehi,antchkire/的动物,但他未能收集到关于后者的资讯。此外,我们神话的分布区域只是部分地与帕立卡的分布区域相重合。尽管有这些捉摸不定之处,我们还是留下这样的深刻印象:它们全都关涉英雄或女英雄在欺诈或邪恶的、往往是庞大的(如inhambu鸟,西米德韦以为它是掩蔽一个老妪的茅舍,她自己也想进去)动物那里漂泊。我们已看到了以帕立卡为基础的仪式。实际上,这意味着,它们的主要目的在于使人与庞大动物精灵[卡丘耶纳人称之为/worokiema/(Frikel:1,各处),苏拉拉人(Surára)称之为/he Kura/(Becher:2,第91~96页)]结成友善关系,以便威逼它们,去除它们的凶蛮,诱导它们的有益能力,和它们认同。难道我们的旅行者在一个陌生而又恐怖的世界中迷路时不是也这样做,但每每劳而无功,同时又总是被一条河流隔开,而有时他们甚至不留心记住已费力渡越了过去吗(M_{60},$M_{403a,b}$)?

这些神话所表明的发明自由度是那么大,它们散发的似梦魅力是那么强,因此,我很想扼述它们。但另一方面,它们过于冗长,我无法逐字逐句复述它们。因此,我仅仅作出提示。瓦劳人英雄科罗罗曼纳(Kororomanna)在误入化身吼猴的魔鬼群中,受尽种种愚弄(M_{317};MC,第392~393页)之后,发觉自己已迷路。他四处游荡,历尽艰险,在一个勾引他的女人那里,这女人被妒忌的蛇丈夫折磨;在一个女性魔鬼那里,他在杀了



图 9 左:奥斯陆种族志博物馆的图库纳人饰匾
右:维也纳种族志博物馆的毛埃人饰匾
(据这两家博物馆的照片)

她的婴孩之后又把她弄死;在一个食人魔那里,它施计把他逮住,但他成功地逃脱;在一个人头那里,它缠住他,迫害他(本书第 42 页);在一个渔夫那里,他把一条河的水灌入他通过提起长长睾丸而形成的一个囊袋之中,把这河弄干(参见本书第 71 页),把英雄囚禁在一根圆木中。最后,科罗罗曼纳靠送上烟草获释,还得到了大量的但体积很小的鱼。他在路上一一遇到的许多动物指点下,回到家里,又与母亲和妻子团聚(Roth:1,第 126～130 页)。

蒙杜鲁库人的版本(M_{402};Kruse:2,第 642～646 页;Murphy:1,第 95～102 页)有许多插段和这瓦劳人神话相同。被一食人魔妻子勾引;被另一个食人魔愚弄,但这英雄给它猴子的肉块而不是他自己的肉和肝……但是,这故事的开头换了个样:一个名叫佩里苏亚特(Perisuát)的少年被变成貘的舅舅从村里拐走。当这被拐骗者被弄死后,它将手臂径直从肛门伸进去直到肩头,以便先掏空尸身的内脏,再行宰割。这动物刚答应释放这被囚禁者,就被猎人杀死。佩里苏亚特变成一个蜂巢逃掉。他骑在一条鳄鱼背上越过塔帕若斯河,这鳄鱼想吃掉他。他在许多动物那里遇到恼人的艰险:鸟、毛虫、许多雌雄花豹、其他毛虫、一头貘及其想嫁给他的女儿以及各种各样超自然生灵,包括一个尖腿食人魔、另一个食人魔(它设陷阱逮住了他,但它的昆虫和松鼠把他放了)和猴,后者实际上是"雨之母"……他照料了一头受伤的花豹,它使他最后时来运转。他到了花豹那里,变得野性勃发,杀死了花豹驯养的鸟。他长时间待在树林里,带回了一张灰白色的皮。他受到寄生虫骚扰。他的祖母给他洗身,照料他。她给他涂 urucu 油,以便治愈他,但这不幸者已病入膏肓。佩里苏亚特就这样死了。

如我已说过的那样,特姆贝人—特内特哈拉人版本($M_{403a,b}$;Nim.:2,第 299 及以后各页;Wagley-Galvão,第 140～142 页)、希帕耶人版本(M_{403c};Nim.:3,第 390～393 页)和卡耶波人版本(M_{404};Métraux:8,第 30～32 页)是十分相近的。按照希帕耶人的版本,一个印第安人的手被卡在一个洞穴里(参见 M_{402}),一个长满毛发的精灵把他打得昏死过去,装在背篓里带

走,背篓里全是蚂蚁。他成功地逃离这囚篓,然后又逃离他被关入其中的中空树。一条有同情心的鳄鱼答应使他越过一条河流。然后,这英雄睡在inhambu鸟声称只供他使用的三个吊床之一上,整夜盯住一头花豹的眼白。他受到一对貘夫妇款待,其中雄貘睡得那么死,以致为了唤醒它,雌貘得给它好一顿打。

此外,这迷路的英雄在战争或狩猎欧夜鹰的征途中徒劳地乞求许多动物带他到河的对岸。鳄鱼答应了,因为它想吃他。这英雄靠一头潜鸟才逃脱,潜鸟把他藏在胃里刚吃下的鱼的下面。在卡耶波人的版本中,这英雄逐一遇到了鹿、貘、猴如长吻浣熊,它们抱怨他使它们在追猎过程中受伤,许诺一直把他带回到村子,但是使他走上歧途或者在途中丢弃他。最后,路过那里的兄弟把他带上正途。特姆贝人—特内特哈拉人版本把鳄鱼和潜鸟的插段连接在诸如癞蛤蟆、蜂鸟如食人蛇那里经历的种种恼人历险故事上面。只有野猪的表现是讨人喜欢的。在它们的陪伴下,这英雄到处游荡寻找谷粒和野果,直到有一天,他不期然来到母亲的种植园。一个版本解说了,后来,他始终采取超然的姿态,睡在茅舍的一角,或者津津有味地讲述他的冒险经历,唱他在野猪那里学来的歌,因为他自己已变成了一头野猪。另一些版本断言,他猛力投入母亲的怀抱,再也不能脱离。因此,这迷路而又复返的英雄在无可挽回地分离或结合后变成了一个动物或者纠缠男人。这样,他把 M_{354} 的冒险丈夫在其各个妻子身上逐一发现的品行集于自己一身,因为这些妻子大都是动物女人,除了重又担任纠缠者角色的一个女人而外。

在这整个神话系列中,只有西米德韦是女人;其他英雄都是男性。这女英雄试图回到父亲那儿,各男英雄回到母亲那里,但这不一定反映图库纳人的从父居和瓦劳人的以及至少晚近的蒙杜鲁库人的从母居(Murphy:3)之间的对立;实际上,特姆贝人—特内特哈拉人也实行从父居。因此,离开了种族志基底,这对立结构依然是适切的:即使这样伪装起来,这也

始终是**两性间**的疏远或接近的关系，使人得以对距离或持续时间间的关系进行编码。

被这神话描绘为“大姑娘”的西米德韦使作为猎户座化身的魔鬼凡基萨的腿瘫痪。因此，她从两方面使我们回想起蒙杜鲁库人神话 M_{255} 的弄瞎冬日化身眼睛的“大男孩”(本书第 81 页)。这天体对自己的懦弱感到羞耻，因而躲到云后被蚀，而魔鬼凡基萨因被自己人惹怒而以引起月食为己任。因此，太阳和月亮的弱化表现(因为它们被蚀)看来与也属弱化的残废形式相联系，这些弱化的残废形式为：眼睛被挖出而不是头被砍下，膝部瘫痪而不是小腿或大腿被砍断，而它们在同一些神话或邻近的神话中引起这些天体。无疑，只有在西米德韦的神话中未明确诉诸天文学。但是，切莫忘记，这个神话——这神话组中唯一让女人任主角的神话——属于图库纳人神话的**主体**；因此，它以比其他版本更为直截了当的方式转换 M_{354}。那些其他版本源自各个不同部落；从我所采取的视角来看，它们也占据转为疏远的地位。如果我们只处置西米德韦神话，那么，我们几乎有理由说，从猎户座和昴星团起源神话出发，然后到反转它们的后发星座起源神话，再到反转前述神话本身的 M_{354}，我们通过西米德韦故事又回到了猎户座起源，但呈很弱的形式，因为这属于解剖学题材，而从天文学观点看来，乃作了不同的编码。我们还记得，图库纳人与邻近的圭亚那的种族相反，反转了后发星座这个夜间星座，并诉诸作为星座的白昼等当物的虹霓来解说鱼汛。在这个体系中，猎户座不再起作用，除非与月亮相对；它仍专门监管月亮的蚀，即先减损后消隐的月亮。因此，如同图库纳人双重地(就周期和就功能)反转后发星座以便重逢猎户座，他们也转换猎户座的角色和属性以便重逢**存在于其不在之中的**——如在他们那里后发星座就已如此——月亮，而这等于说，在图库纳人神话中，正面的月亮产生于过分接近的性交(M_{358} 中的乱伦)，负面的(＝被食的)月亮产生于应当保持接近的一对夫妇(西米德韦和丈夫)的离异。同样，在神话的结束处，过分接

近的地火引发了罪恶的火灾,并引起腹部爆破,而如后面将就另一个神话(M_{406},第 111 页)予以说明的那样,这爆破与导致天火和有益的热的天上爆裂适成对比。这双重旅程在其正面和负面的表现中把天体和星座结合了起来,因而假借了一种双重解剖学代码的手段,在这种代码中,下部或上部的断肢相应于白昼的(M_{406})或者黑夜的(M_{346},M_{60})爆裂,而后者本身又采取下面或上面的形式,视情形而定。

最后,应当探究一下,"大姑娘"这角色是否转换了天女的角色,后者在圭那亚的阿拉瓦克人神话中和瓦劳人神话中因身体肥胖而堵塞了上部世界的开孔,变成了晨星(Roth:1,第 141～142 页;M_{243},载 Wilbert:9,第 25,35 页;参见 MC,第 182 页)。这样,我们从"起堵塞作用的身体"——借助作为中介的被蚀的月亮——过渡到了被砍下的头,由之一方面产生一个"被打开的身体",另一方面产生满月。似乎我们占有的材料还不足以让我们闭合这个回环。至少应当一直留心到锡金的雷布查人(Lepcha),他们有一个与蒙杜鲁库人神话(M_{255})相似的离奇神话,在其中,一个癞蛤蟆杀死了太阳的兄弟之一,它取代了也用箭射瞎了一个白昼天体的"那男孩"。在这个雷布查人神话(Stock,第 269 及以后各页)中,另一个太阳退缩到一张黑幕下面,从而造成了漫漫长夜,而它像古老的日本神话那样,也说这黑夜一直持续到一个小丑神来干预,赋予这天体以生机,给人类以光明。

因此,西米德韦神话把我们从恒星代码断断续续过渡到月亮代码。明确引用的猎户座没有起季节的作用,它拟人化而成的魔鬼凡基萨仅仅引起了月亮的赤贫。不过,像同一神话组中的许多神话一样,这神话也使这过渡表现为另一种方式,而这确证了周期性的各个很短形式的出现。

读读这些故事,我们可以发现,它们的叙述极其小心地使情节的展开与白昼和黑夜的交替相吻合,为此把英雄或女英雄的每次历险都记入 12 或 24 小时的周期时间间隔之中。西米德韦的故事(M_{60})充斥这样的过渡

程式：翌日……随着夜幕降临……这一夜……后天……一连三天等等。这种进行方式在佩里苏亚特的故事(M_{402})中更为明显：翌日……早上……夜幕降临……他整个白天都在行进，还一直到深夜……整个白天……这一夜……第二天早晨……这第四个白天结束时……第五个白天……雨下了整个白天又整个夜晚，还一直下到了第二天中午，等等。同一神话的克鲁泽版本所保留的 15 个插段中，有六个诉诸 12 小时的周期，它相当于黑夜的持续时间。特姆贝人和卡耶波人的神话(M_{403a}，M_{404})比较含混，但我们只拥有短的版本，同时在特内特哈拉人(他们与特姆贝人有亲缘关系，M_{403b})的版本中，至少可以发现四个相继的黑夜。瓦劳人神话(M_{317})尽管细节丰富，但周日的样态仍很难看出：许多历险占据同一黑夜或同一白天；另一方面，另一次历险却历时多日。不过，我们将会明白，在这个神话中，短的周期性是由一个不同的进程来指谓的。

在返途中，科罗罗曼纳遇到了六个动物，它们前后相继，每一个都带着一个果子或特殊的蔬菜，取自英雄母亲的园子。把这种枚举方式与卡利纳人用来描绘月相的下述方式加以对比，要归功于戈杰(1，第 104～105 页)：“他们想象，月亮首先烧烤它已在白天杀死的猎物。猎物越大，月亮出现越晚，因为烹饪所花时间越长。因此，满月的日子也是小猎物的日子：鼠。猎物的大小与日俱增；这天体依次烧烤箭猪、刺鼠或天竺鼠、玉颈西猯、白唇西猯(比前者大)、鹿、食蚁兽、另一种鹿……最后的弦的最后一天，月亮烧烤貘，据说，当月亮不再出现时，它也就不再烧烤貘了。”(Ahlbrinck，第 319 页)瓦劳人的英雄遇到的动物很少，但是它们前后相继的次序还是与卡利纳人的系列大致一致：

卡利纳人	鼠	箭猪	刺鼠或天竺鼠		玉颈西猯	白唇西猯	鹿		貘
瓦劳人	鼠 / 番薯		刺鼠 / 木薯(根)	天竺鼠 / 山药			鹿 / 木薯(叶)	食蚁兽 / 木薯(叶)	貘 / 松果

我们对其他神话的动物顺序不敢说这么多,它们似乎在这方面非常随意,而且充满重复。但是,圭亚那的种族动物学不可以还原到我们的动物学。例如,当花豹在故事的不同时机介入时,就应当考虑到印第安人把这个动物种再加以细分这一点,而且其他动物也分成各个不同种类,其中每一种类都被认为以一种特定猎物为食物。因此,如同科罗罗曼纳遇到的动物被赋予两个指标即其所属的动物学种和它们的食物所属的植物学种,人们把花豹划分成种,也是根据所选择的捕猎方式,而且他们还知道模拟各个种的不同叫声,因为阿拉瓦克人说:"每种东西都有其自己的花豹。"(Roth:1,第 367 页)

要断言,这些神话所提出的动物表始终而且处处都掩藏着我们所忽视的组织原则,需小心行事。但是,在这个特定情形里,这些表还是呈现了与用来描绘月亮相位周日演变的表有形式上的相似性,而在整个南美洲月相都每每与个别事物相联系(本书第 67 页)。这种类比大大加重了戈杰的看法的分量,他认为,"在这些故事中……某种东西的出现是黄道带引起的"(1,第 104 页,亦见第 16～18 页);尤其是,圭亚那的印第安人认为,在每个星座中都有一个主宰特定猎物种的精灵。不过,我还犹豫不决,是否追随这个荷兰学者也把那个著名的波罗诺米纳雷神话(M_{247})归入这个神话组。在这个神话中,月神主宰的动物界组织突现在前沿,就像在美洲西北部的萨利希人的那些尽管地理上相隔遥远但在许多方面都相似的神话中的情形那样。因为,波罗诺米纳雷是个林地赛跑者,他一以贯之地寻觅历险,而不是在迷路后经历冒险。他不断进取,而西米德韦和她的同类四处随意漂泊,想重归故土,而这些神话正是以十分奇特的方式用对于自然秩序的积极贡献来表现与各个狂暴动物的奇异遭遇。戈杰假定的关系也许存在于这两种类型之间,但条件是在与我已设置的轴不同的一根轴上转换它们各自的题材。

如果满足于把我们的神话归结为反映某些星座的周年运动的黄道带

程式，那么，也会误解它们的独创性。诚然，这土著理论把每个动物种都与一个星座联结起来，而这星座的升起或达于中天报告了狩猎或捕鱼甚或繁殖时期来到。但在这里，我们遇到的是在相当短时间里并按昼夜的理想节奏依序出场的大量动物。同时，归于它们的行为也不再具体参照动物学。令我们想起热罗姆·博施（Jérôme Bosch）的一次假面聚会把它们与一些想象的东西，如滚动的头、以猎杖作为腿的男人或长睾丸的男人、朝反方向行进的魔鬼、喋喋不休的粪便等相混合。这一切都是从它们从属的神话聚合体上脱离下来而不期然地在故事中出现的，而离开了这些神话聚合体，就无法解释它们。尤其是，这些动物本身表现出或者完成使人为难的行动：虽然想（M_{403b}）躲到大癞蛤蟆那里睡觉，但后者在夜里弄醒他，叫他最好躺在它身体的另一个部分的下面。睡在树脚下的佩里苏亚特（M_{402}）无法合上眼，因为一只栖息在他上面的鸟整夜聒噪，诉说年轻人的丑行。另一些鸟（M_{402}，M_{60}）化身为或招来一所舒适的房舍，并能随心所欲地使之消失。一只猴也是一个人和一头花豹（M_{60}），它起劲地捶击自己的鼻子……

我绝不认为，这些神话题材本质上是怎么也解释不了的。即使那些从背景中摘取出来而在这里带上作为引文或补贴段落形迹的已知题材也应给出意想不到的关系，而通过改变取向、结构分析无疑就能把它们显现出来。但是，为了做到这一点，还应当考虑到神话的其他方面。最好认识天文学代码的各方面及伏线，把注意力引向叙述风格、句法、词汇也许还有音位学。就此而言，我们还未掌握必要的音标知识，而且不管怎么说，也不具备所需要的能力。然而，不言而喻，就我们既有必要又有利地选取的一定视角来说，我们的无能是明摆着的，并且，我们有权运用假借自其他途径的解释方法。此外，哪怕我们出于无奈而用我们的惯常手段去认识这些神话的某种发明自由，我们也至少能够表明这种自由的必要性。

我们可以借助一长系列转换把神话总体（M_{60}，M_{317}，M_{402}—M_{404}）隔离出来，而这转换系列的理论的出发点（因为，实际上我们是从考察以 M_{354}

为示例的一种中间类型开始的）处于关于某些星座的起源的神话。我们已从这些星座过渡到其他星座，然后过渡到实际上并不存在的星座的逻辑象征（M_{354}就是这样），最后过渡到太阳和月亮。在这些神话中，这种进步过程还伴随着另一个依同样顺序进行的进步过程：从长周期性概念即周年的或周季的周期一直到短周期性的概念即周月的或周日的周期，它们之间如同星座和月亮对立那样地也相互对立，从而形成两极，而由于我已说过的理由，太阳占据着这两极之间的中间地位，并履行模棱两可的功能。然而，当同一个叙事的实体经受这一系列运作的时候，其间发生了某种不可逆的过程，就像一个洗衣女为了去除亚麻衣服包含的水分而反复扭绞它一样，神话的实体也逐渐释出其内在的组织要素。它的结构内容在耗散。我们最后观察到的，不是开始时那些剧烈的转换，而只是些衰退的转换。我们在从实在到象征再到想象的过渡中已经看到过这种现象（本书第 73 页）。现在，这现象以另外两种方式体现出来：我们已看到再明白不过地起作用的社会学的、天文学的和解剖学的代码此后转入潜在状态；结构蜕变成序列。当对立的结构让位于重复的结构也即前后相继的但全由同一模子铸就的插段的时候，这种蜕变也就开始了。而当重复本身取代了结构的时候，蜕变也就完成了。作为形式的形式，蜕变接受了垂死结构的最后嘟囔。这神话就没有什么可说的了，或者所言聊胜于无，靠复述苟延残喘。

但在这同时，这神话还有伸展。这有两个理由。首先，没有任何东西阻碍无任何内在逻辑联系的插段把其他同类型插段接纳进自己的行列之中，接纳进的插段的数目在理论上也是不受限制的。这样，这神话便接纳进了源自其他神话的元素，这些元素很容易从那些神话中分离出来，尤其因为它们本身构成非常丰富的聚合总体的组成部分，而这些总体的连贯性往往为其复杂性所掩盖。其次，也是更为重要的是，对接纳越来越短的周期的需要必定可以说从内部延长这神话。每个周期都需要只适合于它的一个小故事，而这种故事与属于同类型的其他故事的反差尽管已减弱，

但仍旧造成了示差的距离,后者使人得以指谓这个小故事。

于是,我们就可以明白,这些奇异的故事何以那么执拗地唤回一种与它们自己一样流行的、但与强有力的技术手段和工业社会的粗俗需要相联系的样式,我们称之为连续小说。因为,在这种情形里,也是涉及一种文学样式,它从模型汲取其蜕变的实体,其贫困程度随着远离原著而越趋增大。在这种情形里,创造都来自模仿,而这种模仿使原始资料越趋复杂。不过,事情还不止于此。碎锦式神话和连载小说的相似结构产生于它们各自对周期性的极短形式的依附。差异在于,在一种情形里,这种短周期性源自所指的性质,而在另一种情形里,它是从外部强加的,作为能指的实际要求:可见的月亮通过其视在运动以及书写的报纸通过发行而服从周日的周期性,并且对于任何一个故事来说,都因指谓一者或者被另一者指谓的需要而施加同一些限制。

然而,如果说碎锦式神话和连载小说相互错过,那么,它们是沿相反方向行进的。作为小说样式蜕变的最终状态,连载小说又属于神话的最低级形式,而后者本身就其创意和独创性而言又是小说创作的雏形。连载小说追求"大团圆",从而在善有善报和恶有恶报之中发现了神话之封闭结构的一种含混等当物,但这结构已被转置于道德范畴的漫画化层面上,而专注于这故事的一个社会自信能用这范畴取代已被它抛弃的逻辑—自然范畴,只要它本身未被后者抛弃。但另一方面,我们刚才考察的那些故事就它们未真正予以完结的事物而言乃不同于神话聚合体:它们讲述的故事不是闭合的。这故事开始于一个事变,继之以令人沮丧而又无尽头的历险,最后又对初始的赤贫一无所补便告终,因为英雄的回归毫无结果;他始终以戏剧性地通过树林为标志,成为杀害同伴或亲属的凶手,而他自己可能莫名其妙地死去,或者处于悲惨的境地。因此,整个情形仿佛是神话的消息反映了神话所由产生的辩证过程,而这过程就在于从结构直到重复的不可逆的蜕变。英雄的狭隘的命运乃用内容来表达形式的模态。

小说难道不是始终如此吗?当命运或者某种别的必要性——后者有悖于曾引起作家常与之打交道的离解的形象和形式并按实际次序配置它们的必要性——在这些形象和形式中保留或恢复神话的概要时,过去、生活和梦想就由这些形象和形式来承担。然而,小说家划船在这些浮尸中间游弋,而在船行引起的冰裂中,故事的热量把浮尸驱离了冰块。当这些分散的材料出现时,他把它们收集起来,重新加以运用,但仍让人隐约察觉到,它们来自另一座建筑物,并且,随着引入一条与汇集它们的河流不同的河流,它们变得越来越稀奇。传奇小说构思的结局就其作为对开端的展开而言是内在的,但后来变成外在于这开端——因为人们目睹的是构思之中的结局之后的构思的结局。这证明,由于小说在文学样式演化上所占据的历史地位,因而不可避免的是,小说讲述坏结果的故事,而且作为一种样式,它走向坏的终结。在这两种情形里,小说的英雄也都就是小说本身。它讲述其自己的故事:不仅说到它产生于神话的衰落,而且说到,它缩减成一种对结构的衰弱的追索,这种追索着眼于它更切近地注视的演变,但未能从内部或外部发现一种古老鲜艳的奥秘,除非也许处于某些隐蔽地带,在那里,神话创作仍充满活力,但那样的话,与小说相反,它处于无意识之中。



第三篇

乘太阳和月亮的独木舟旅行

目睹印第安人乘着树皮做的小艇，顶着骇人的暴风雨在这湖上冒险，实在是一种令人不寒而栗的经历。他们把大神(manitou)悬挂在船尾，驾船投入暴风雪，在惊涛骇浪中颠簸。波浪和船面齐高，或者铺天盖地般向船扑来，像要吞掉它似的。猎人的狗用腿顶住船的侧边狂吠，叫声凄厉，而它们的主人沉着地凝视，用桨打击波浪。小艇排成队行进。第一条艇的船首站着一个头领，他反复地发一个单音节词"OAH"，第一个元音高而短，第二个元音低沉而长；最后一条艇上也站着一个头领，他操纵舵状的桨。其他战士盘腿坐在船底。穿过迷雾、风雪和波涛，只能看到这些印第安人头上戴的羽饰、狂吠着的家犬的长颈、两个酋长即领航师和卜占师的肩头。人们说他们是这些河流的神祇。

夏多布里昂：《美洲游记》(*Voyage en Amérique*)，第 74～75 页[参见《死后发表的回忆录》(*Mémoires d'outre-tombe*)第八册，第一章]



I　异乡的情爱

为了找寻金刚鹦鹉妻子，M_{354}的英雄蒙马纳基在姻兄弟陪伴下乘独木舟向东旅行。这英雄自己在后面，让姻兄弟在前面。然后，他们不划桨，任船顺水流而下……

尽管几乎没有人注意到过，但下述事实还是值得感兴趣的：从西北部的阿塔帕斯干人和萨利希人、东北部的易洛魁人和阿尔衮琴人，一直到亚马逊各个部落，他们的讲述乘独木舟旅行的神话大都极其小心地详确说明乘船者各自的位置。就生活在沿海、沿湖和沿河地带的各部落而言，这种关怀首先以一切与航行有关的东西对于他们的重要意义得到解释。戈德曼(Goldman)(第 44 页)以文学的和象征的方式就沃佩斯河流域的库贝奥人指出："河流是联合整个种群的纽带。最早的先民正是河流孕育的，他们也首先在这水路上旅行。他们关于位置的说法为谱牒学(généalogie)和神话学提供了大量参考资料，在神话学的情形里，则以岩刻为代言者。"这个观察家稍后(第 46 页)又补充说："在独木舟中，重要的位置是划船者和舵手的位置。当一个女人和男人们一起旅行时，她总是掌舵[①]，因为这是最省力的任务；她甚至能够一边导航这小艇一边给婴孩喂奶……如果航行路程很长，就选派最强壮的男人在船首划桨。没有女人在时，最弱的或最年迈的男人在船尾……"

既然如此，人们可能感到奇怪，M_{354}怎么反转了角色：英雄到船的后面，并且他把姻兄弟安置在前面，而这神话把后者描绘成一个无能之徒和

① 在这段引文中，我移译英语名词 stroke(桨手)和 steersman(舵手)。但是，印第安人的独木舟没有舵。这里产生一个术语的问题，操法语的加拿大人通过把"舵"这个实词应用于人而不是物来解决这问题。实际上，对于船尾的装备，他们说"船舵"，而对于船首的装备，说"船的前部"(Kohl，第 33 页)。

一头三趾獭。然而,不要忘记,这神话还说,河流带着这小艇走;因此,划桨是无用的。这样,只有用桨进行操纵的人的工作才顶用。可是,在各自位置的价值随情形而变化的场合,这种乘独木舟旅行指谓什么呢?另一些源自图库纳人本身和邻近部落的神话极端重视这些问题。

M_{405} 图库纳人:太阳的独木舟

一个年轻的印第安人独自去打鱼。太阳乘独木舟经过,问他是否需要什么。这男孩回答说,不需要。太阳邀他上船。它说,因为现在是捕鱼的好时光。这男孩占据船首,而太阳在船尾操纵。太阳问这乘客是否知道"太阳之路"在哪里,后者当时是知道的,尽管这天体小心地不让他感觉到他置身于其中的太阳热。他们继续划桨航行。这男孩以为一直在地上,但事实上旅行已在天空中进行。他们看到一条 pirarucu 鱼(大巨骨舌鱼),有一米长。太阳把它捕住,扔进独木舟,用自己身体发出的热烹饪。

过了一会儿,他们取了一半当饭吃。这男孩很快就吃饱了,太阳坚持要他再多吃点,但没有用。太阳叫这男孩低下头来,用手打他颈背,从这个年轻人的身上掉下来大量线虫。"这就是你没有胃口的原因,"太阳解释说。他们又开始吃,把剩下的鱼全吃光。太阳小心地把鳞和骨收拾起来,重新建构起鱼,再把它扔进河水中,它马上又复生。(Nim.:13,第 142 页)

这个神话回到了许多其他神话。首先是回到了 M_{354},因为捕鱼的主人、鱼的复生者太阳和感觉迟钝而又无能的年轻渔夫的对偶以更有价值地诉诸天文学的方式重构了由鱼的创造者和捕鱼的主人蒙马纳基和他的无能姻兄弟所构成的对偶。可以注意到,在这两种情形里,都是被赋予超

自然能力的人物占据后位,另一者占据前位。

其次,M_{405}回到了已在上一卷中引起我们注意的一个蒙杜鲁库人神话(M_{255};MC,第199~202页),因为它把冬天太阳和夏天太阳的起源归因于被两个神祇即作为捕鱼主人和鱼复生者的太阳和月亮考验的两个姻兄弟(上引书,第81页)。然而,随着遭遇的展开,其中一个男人隐喻地失去了阴茎(此外他再无什么重要东西了),而另一个隐喻地变成(而且无疑也是实际地变成,如果所收集到的版本不是一本正经的话)一个长阴茎的男人。在获得了精力和美貌之后,第一个男人娶了一个社会上疏远的女人为妻;另一方面,由于与母亲乱伦,另一个男人变丑了,令人讨厌。因此,在我刚才所选取的这个新的视野里,我们始终注视本书第一篇所界定的语义场。现在,我们转向圭亚那。

M_{406} 瓦劳人:美女阿莎娃科的故事

从前有个男孩叫韦亚马里(Waiamari),他住在舅父那里。一次,舅父的年轻妻子和他一起在河里洗澡,当时只有两个人,那舅母向他求爱。这男孩叫了起来:"乱伦!你可耻!"待在茅舍里的舅舅听到了吵闹声,叫妻子让外甥放安静些。这外甥机敏地掉换居住地,他住到了名叫奥科希(Okohi)的大舅父家。这出走引起了第一个舅父怀疑,他骂这个年轻人,指责他想诱奸自己的舅母。他们打了起来,舅父两次打他下身。这时,奥科希出来调解。为了避免这种事件重演,他决定让韦亚马里出去旅行。韦亚马里准备了独木舟,在船首两壁涂上太阳的符号。在船尾,他画上一个男人与月亮并排坐。

舅父和外甥两人翌晨就上路了。外甥在前面划桨,舅父在后面指挥。他们穿越了一个大海;在他们的桨一下一下地划的同时,海水在欢唱:"Wau-u! Wau-u! Wau-u!"最后,他们靠岸了,走向一座茅舍,那里住着聪明的美女阿莎娃科(Assawako)。她款待他们,要求舅

父让他的外甥陪她去田野。当他们来到田野时,阿莎娃科叫这年轻人歇着,她自己去找些吃的东西。一会儿,她带着香蕉和松果、一大捆甘蔗、西瓜和多香果回来了。这男孩开怀大吃,和同伴度过了愉快的时光。在返途中,她问他是不是个好猎手。韦亚马里一声不响地走了,不一会儿就满载犰狳肉回到她身边。她为他感到自豪,作为一个女人,她得体地重新退到后面。当他们快到家时,她说,可以在屋里看到饮料,并问他是否会某种乐器。"会一点,"这男孩回答说。他也喝下了满满一壶饮料,精神饱满,出色地演奏了乐器。他们在欢爱中度过了那个夜晚。

天明后,奥科希准备动身。当然,阿莎娃科希望情人留在自己身边,但他抱歉地说:"我不能丢弃舅舅。他一直待我很好,他已经老了。"这少女流下了眼泪。他也很伤感,两人只能在乐声中找到一点安慰。

奥科希和外甥回到了家乡。在洗澡,做了些清洁工作之后,这老人把亲人召到吊床旁,对他们说:"在我年轻时,我能就像刚刚做的那样一天接一天地去旅行,但现在我老了,再也不能旅行了。"说着这些话,他的头爆裂了,从中发出白昼的光华和太阳的炽热。(Roth:1,第255~256页)

罗思就这个神话回忆说(1,第255页,注②;2,第611页),直至很晚近的时候,印第安人的独木舟还带有太阳和月亮的符号。这种习惯想必广延到很远的地方。R. 普赖斯(Price)见到并描述过马提尼克人(Martinique)那里的独木舟,它们在船尾和船首、有时也在中间装饰有代表旭日(在船首)的图案,甚或由同心圆或多色圆花组成的图案。近一个世纪里屡屡可以看到这些图案,也许现在仍可在圣吕西看到,据信它们给渔夫带来好运。人们有理由否认,这些图案所由发源的神话体系和我们正在分析的神话体系属于同一类型,在独木舟前部和后部画的太阳和月亮是想象

的乘者。委内瑞拉的雅鲁罗人(Yaruro)说,太阳和他的姊妹月亮乘船旅行(Petrullo,第238,240页)。

在吉瓦罗人起源神话的一个段落中,也这样说:"月亮南图——(Nantu)和太阳埃特萨(Etsa)用/caoba/木头造了一条独木舟,乘着它到河上旅行,在那里生下第二个儿子奥帕(Aopa)即海牛。"(M_{332};Stirling,第125页)亚马逊的图皮人在南十字星座的四颗端星中看到了捕鱼栅的角,在其他星中看到了已捕获的鱼。碳袋代表peixe boi,这是海牛的葡萄牙语名字,半人马座的两颗星象征准备使用鱼叉的渔夫。据说,现在占据独木舟前部以便掷鱼叉的较年轻的那个人原先在后部。但是,这老人发现这家伙太重,于是他们就掉换岗位(M_{407};Stradelli:1,词条"cacuri")。因此,转置于一个星座,这里又看到乘木舟的老人和年轻人的对偶,一个有能耐,另一个无能,这已有许多神话作为示例。现在可以对这些神话作比较。

M_{149a}　阿雷库纳人:盗蛙者(参见CC,第345页)

> 从前有一棵大树,癞蛤蟆瓦洛马(Walo'ma)在树梢上。尽管这两栖类动物发出威胁,一个名叫阿卡拉皮杰马(Akalapijeima)的印第安人心血来潮想捕捉这癞蛤蟆。经过多次失败的尝试之后,他终于成功了。但是,这癞蛤蟆带着他一直游到一个岛,把他抛弃在那里。这岛很小,天气很冷。这印第安人只能待在一棵树的下面,这树上栖息着一头兀鹰,它的粪便把这人淹没了。当晨星卡尤阿诺格(行星金星:参见M_{361})出现时,他已满身是粪,臭不可闻。这人要求它带他上天,但它拒绝了,因为它要利用白昼在茅舍屋顶上晒木薯,把干木薯作为礼物献给太阳。后来月亮出现了,它也出于同样理由拒绝帮助他重新生活。
>
> 最后,太阳韦(Wéi)来到了,答应用它的独木舟载他。它还下令叫女儿替这个被保护人清洗、剪发。当后者重现美貌时,韦建议他与

一个女儿成婚。这人不知道救他的人的身份，天真地要求它叫太阳来让他重获温暖，因为他从洗澡到站上独木舟前部一直挨冻。可是，时间还早，太阳还没有散发它的赐予恩泽的光线。韦邀客人回来，它给予他羽毛头饰、银帽子和用丁吉虫翅翼做的耳坠。这独木舟在天空中越升越高。它开始产生高热，以致这人抱怨起来。韦给他保护的衣服，于是他感到舒服。

极想招他为婿的太阳许诺把一个女儿给他，但禁止他向别的女人求爱。实际上，他们正趋近一个村子。当韦和女儿们去拜访一户人家时，阿卡拉皮杰马踏上土地，尽管他接到过不准离船的命令。兀鹰的女儿们包围住他，她们都美艳无比，因此他向她们求爱。太阳的女儿回来后便责骂他，太阳也大怒："如果你听了我的话，你将像我一样永远年轻俊美。但是，事情既已如此，所以，你的漂亮是短暂的！"随后，各人都去睡了。

翌日，韦同女儿们一早就出去了。当这英雄在兀鹰群中醒来时，他变得又老又丑，像太阳所预言的那样。这天体的女儿们都消失了，她们在天空中照亮银河这条死亡之路。阿卡拉皮杰马娶了一个兀鹰女儿为妻，过着新的生活。这就是全体印第安人的祖先，而由于他，他的后裔只享有一时的年轻和美貌，然后他们就变得又老又丑。(K.-G.：1，第51～53页)

戈杰提出，这英雄的名字的词源为"大头颅"。他给出了一个异本，在其中，这英雄跳到一只蛙的背上，它带他到了一个岛上。雨、太阳、风先后拒绝帮助他。最后，月亮答应用自己的独木舟载他(M_{149b}；Goeje：2，第266页；参见1，第43，83，116页)。这两个异本显然属于M_{386}引出的那个圭亚那神话总体，在那里，我已提出根据北美洲类似神话(M_{385})的启示，可以发现与纠缠女人神话组相对称的神话组。同样很明显，$M_{149a,b}$反转了已经考

察过的其他神话，因为这初始序列从分离英雄开始，以便把他与兀鹰的换喻的粪便（它们产生了它）联结起来，而在太阳徒劳地尝试解救他之后，他又通过任凭兀鹰女儿勾引而在隐喻意义上回到了这粪便。因此，M_{405}—M_{406}所采取的序列顺序被双重地改变。一方面，一种混成（syncrétism）现象在同一神话的两个相继序列中把M_{405}的本来意义上的粪便（盖在英雄颈背上的线虫）和M_{406}的隐喻的粪便（邀乱伦）相汇合。另一方面，M_{406}首先考察过分亲近的结合（与舅母），然后考察过分疏远的结合（与外乡美女阿莎娃科），而M_{149a}则从后一种结合（太阳的女儿，英雄在她们陪伴下远离）开始，而终止于前一种结合（兀鹰的粪便，他又回到那里）。

同样可以注意到，这些神话以不同的方式制裁英雄的行为。当从神话组的层面上来考察它们时，可以发现，这些制裁有两种类型。一种类型涉及捕鱼，另一种类型涉及周期性，后者可能是周季的或生物学的，视场合而定。

我们先来看捕鱼。M_{354}从趋近的结合（与一个女同胞）过渡到神奇的捕鱼，但这捕鱼通过一种着魔的技术获致，这种技术在于与女渔夫的身体（作为诱饵献出的肉）和鱼进行**形体的邻接**。M_{405}从远行（乘太阳的独木舟）过渡到也是神奇的捕鱼，但这次其特征是天使性的，因为为了重新生活在河中，只要把已吃了肉的鱼的骨头和皮按照完整的鱼的**外表**组织起来就可以了。这模拟物投入水中后马上就复活。由此可见，太阳的鱼就像M_{149a}中的人女婿所能做到的那样也是不死的。这里可以看到，这两种类形制裁相混合，不过，它们时而涉及捕鱼的产物（鱼），时而涉及渔夫本身（独木舟的乘者）。

因为这些神话在复活和腐败之间作出了抉择，所以，重要的是应指出，这第二项也取两种含义：**实际的粪便**，其形式为累及捕鱼（垂头丧气的英雄）及其乐趣（无胃口的英雄）的线虫，或M_{354}的在丈夫背上撒大小便同时又阻止他进食即也在那里享受捕鱼乐趣的（过分亲近的）纠缠女人的粪

便,以及**比喻的粪便**,作为过分亲近的结合结果,如同制裁乱伦的"耻辱"(M_{406})或过早的衰老和丑陋(M_{149a})。然而,可以看出这三个神话间存在一些差别。M_{354}的英雄猎人蒙马纳基逐次**接受**几个过分疏远的妻子,然后一个过分亲近的妻子。M_{406}的英雄韦亚马里**拒绝**一个过分亲近的妻子,然后一个过分疏远的妻子。M_{149a}的英雄阿卡拉皮杰马**拒绝**一个因境遇而还**未**成为过分疏远的妻子,他**接受**一个过分亲近的妻子。在第一种情形里,着魔的捕鱼是无用的(与M_{405}的依凭鱼的不死的天使捕鱼相对立);在第三种也是最后一种情形里,无用的是渔夫的不死,它招致人生周期性缩短。不过,第二种情形里事情又怎样呢?

首先我要说,只是在这个神话组中,M_{405}才考察了这英雄所面临的婚姻两难困境的第三种解决,但运用暗示忽略手法(prétérition)。这困境是由两个女人求爱造成的,一个女人是堕落的、过分亲近的,另一个则具备一切形体的和道德的美德,但过分疏远。韦亚马里不应成为他的恩人的妻子舅母的情人;也不应成为他的女恩人的丈夫,他只答应当她的一夜情人。他又回到了亲人中间,无疑,他将在那里成婚,尽管这神话没有那样说。但是,不应忘记,瓦劳人喜欢在从母居群体内部的内婚制(endogamie)(Wilbert:9,第17页)。这种婚姻模式(在他们看来构成中庸)使他们能够从接近度意义上驱除其他两种婚姻模式:亲近的婚配混同乱伦,疏远的婚配变成完全是异乡的,而父系的并且晚近严格从父居的(Nim.:13,第96页)但外婚制的图库纳人认为(M_{354}),过分疏远的婚姻是扩张的婚配:人和动物的婚配。

瓦劳人英雄的机智导致他的大舅父奥科希(Hokohi,Wilbert:9,第64页)转变成有益的光和热。由此可见,像蒙杜鲁库人(Murphy:1,第86页,注⑯)一样,瓦劳人也把可见太阳区别于实际的太阳,前者是人格化的神。博罗罗人也作出了这种区别。还可以举出另一些例子,不过蒙杜鲁库人的例子特别令人感兴趣。在他们那里,这第一个对实际太阳和可见太阳

的区分之上又增添了另一个区分(在这个瓦劳人神话中是潜在的),即"热的和光亮的"夏天太阳和"在云后面的晦暗的和迷糊的"冬天太阳(M_{255};Murphy:1,第86页)。因此,老人奥科希的转换带上了两面性:从超验的太阳到内在的太阳,从非周期性到周期性。

事情还不止于此。罗思指出(1,第255页,注①),瓦劳语/okohi/一词标示一日间最热的时分,它关涉太阳的发热能力,区别于其发光性。实际上,月亮和太阳共同具有照明能力,但只有后者还有能力产生温暖。我们觉得奇怪的是,太阳因此被归入一个更广大的发光体类别,它例示了这个类别的一个特殊情形。我们知道,许多北美洲和南美洲语言用同一个词标示太阳和月亮,这词必要时用一个限定词加以修饰:"白昼的"或"黑夜的"发光体。具有两个不同名词的瓦劳人也还是使太阳从属于月亮:月亮"包容"太阳(Wilbert:9,第67页)。赋予月亮的这种对于太阳的第一性存在于许多种族群体之中。以月亮为其造物主的苏拉拉人稍微给予太阳一点重要性,因为他们说,白昼的天体是天空中独一无二的,而那个黑夜的天体有无数星星相伴,它们与它紧密相依。也是由于为数众多,山岳在神祇等级体系中占据着紧随月亮的地位,它们在它跟前扮演着调解者的角色(Becher:1,第101,104页;2,第91及以后各页)。这种看待天空的方式也见诸卡希纳瓦人神话(M_{393}—M_{394})诗人这样说到天空:"白昼在那里准备了寂寥的广袤,就像为了给黑夜悄悄引来的天体准备军营。"(夏多布里昂:3,Ⅲ,ⅳ,5;2,Ⅰ,6)某些词汇证明,这种天空观的存在范围向南一直延伸到很远,例如在南方瓜拉尼人那里,他们构成的名词乃根据/yaci/即"月亮"和/tata/即"火"来标示星辰/yacitata/(Montoya)。

沃佩斯河的库贝奥人对这两个天体应用同一个词/avya/。然而,他们的兴趣所在是月亮而不是太阳。他们说:"太阳只不过是在白昼施予光和热的月亮……"不过,/avya/的太阳形象没有人格化的价值。如果说对于库贝奥人来说,月亮比太阳重要,那么,无疑这是因为黑夜在他们的心目

中代表神圣的时期。几乎所有仪式都在夜间进行，而留给白昼的唯有劳作”(Goldman，第258～259页)。中部高原的谢伦特人称太阳为/bdu/，月亮为/wa/，但是为了意指“太阳的光、热”，他们更愿意应用的不是前一个名词，而是/sdakro/(Nim.：6，第84页)。尽管相隔距离遥远，但查科的托巴人的态度与库贝奥人态度惊人地相似：“老人们的注意力集中于月亮……他们说，月亮是‘我们的兄弟和堂表兄弟’……月相象示了人生的年纪。传统上都说老月亮是慈爱的，被杀害过但立即就复活。新月是个幼小的月亮，满月是月亮老妪，前者长成一个‘小人’，后者长成‘垂死者’……埃莫克人(Emok)描绘太阳/nala/有两种形象：/lidaga/‘发光的’和/n：tap/‘产生温暖的’……在神话传统中，太阳未起重要作用……”(Susnik，第22～24页)。像在库贝奥人那里一样，月亮在托巴人看来也有男性性别：破坏处女贞操而引起月经的神。这些分散的征象充分表明了对于北美洲和南美洲都有重要意义的是：对这种复杂而又一再出现的观念画一张分布图，而按照这种观念，月亮优先于太阳，太阳则是作为白昼的和气象的模式而出现，太阳的概念既有较丰富的内涵(因为，除了照明之外，太阳还带来温暖)又有较狭的外延。这个观念在一切场合都解释了，在我们的神话中，太阳作为最可尊敬的伙伴(M_{405}，M_{406}，M_{149a})或者最有能力的伙伴(M_{354})，在独木舟中占据着后部的位置，而我们已经看到，这位置是女人或老人即以最弱为特征的项的位置。如果说在M_{407}中老人起先占据前部[②]，那么，他很快就把这位置让给年轻的伙伴。

由此可知，已被我们构成一个组的那些神话又给我们已经表明的那些技术—经济的向度、社会学的向度和周季的向度增添了一个天文学向度。这些向度构成众多参照系，这些参照系一个套在另一个之中，其状可

② 从安的列斯群岛一直到委内瑞拉的同时代独木舟的装饰中太阳题材都占据这个位置。

以说如卷心菜包，其顶部为不过分疏远也不过分亲近的合理婚姻题材，而这些神话让这题材处于虚幻的状态（也许因为它们认为它是乌托邦），标示一个不可能的基柱一旦生长时所会取的方向。在图 10 中，读者愿意的话，可以把对应于我们已考察过的每个神话的诸路径隔离开来，于是他会

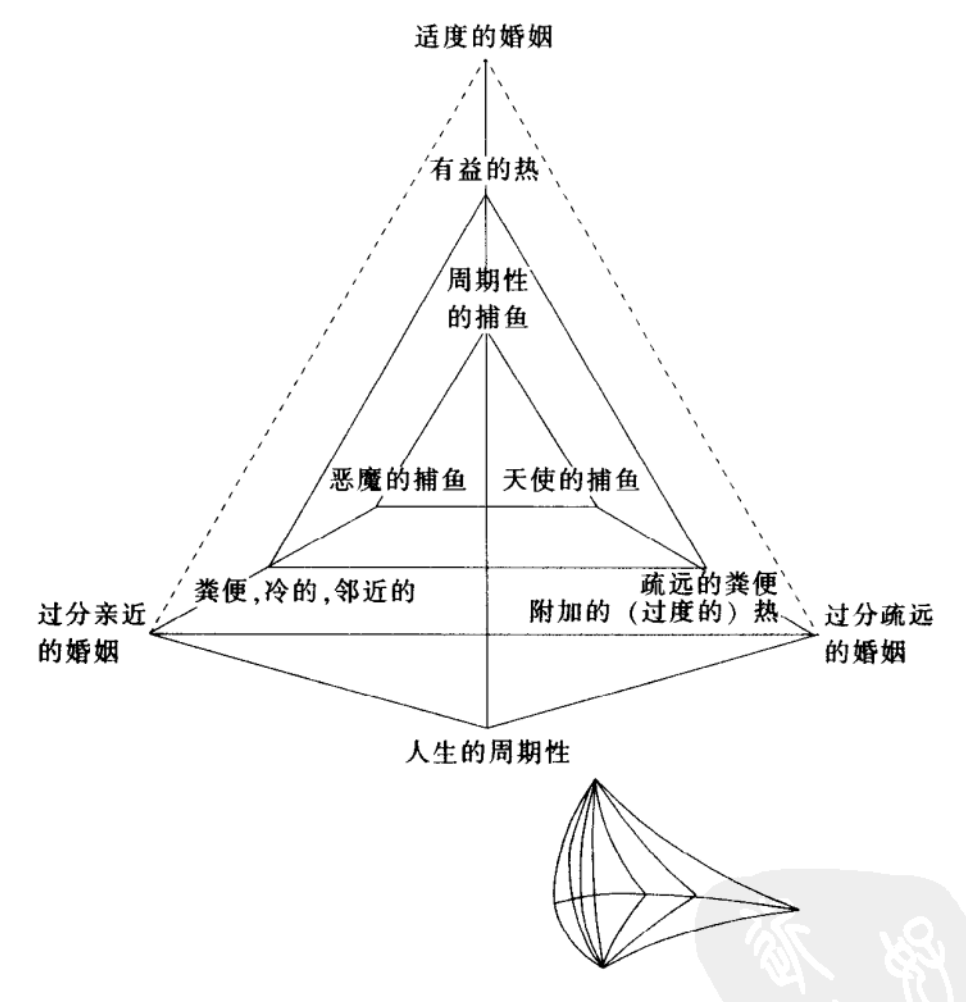


图 10　“天上独木舟的”神话的结构

发现,M_{354}描绘了最复杂的网络,因为它把过分疏远的婚姻和过分亲近的婚姻、邻近的粪便、恶魔的捕鱼(它所丧失的)和周期性的捕鱼(它所得到的)都连接起来。这种丰富性事后证明,我所作的选择即用它作为引导我们研究的线索,是合理的。

然而,我们将可注意到,图中为了使它更易读解而给出的对称形式透露了神话传递的消息。垂直轴上安置的各项平衡地汇集了各周期性形式。垂直轴的两方则被赋予非周期性形式。不过,位于图中右边的各形式因过度而是非周期性的,处于左边的则因不足而是非周期性的。一些形式产生于过分疏远(过分的热本身也产生于这样的事实:英雄随太阳旅行到过分远处),另一些则产生于过分亲近。因此,神话结构的更真实图示乃以我已在右下方的附图中描绘的方式改变了这图。

为了不误解那隐晦的或不可靠的方面,可以尝试把以上关于以太阳和月亮作为独木舟操纵者的水上航行的见解应用于解释若干年前在蒂卡尔发现的一个玛雅祭司或显贵的坟中的骨雕景象。关于这个发现的著作的著作者之一这样描述这些景象:"两个神祇划桨,一个在独木舟船首,一个在船尾,乘者为鬣蜥、蜘蛛猴[种名 *Ateles*]、打手势的祭司、半人半鹦鹉、长毛发的动物,暂称'多毛狗'。同样景象的另一种变型把两个神祇之一和打手势的祭司放置在独木舟的中间,那些动物则一前一后地成对配置。两个神祇视线固定,眼睛出奇的大;操纵独木舟的神祇患斜视,这是太阳神的特征。"(Trik,第 12 页)实际上,"斜着看的眼睛构成玛雅艺术中……太阳的主要属性之一"(J. E. Thompson:2,第 133 页)。我还要补充说,处于后部的那个神祇好像最年长,而我们已考察过的那些南美洲神话中的太阳的情形也是如此。最后,这两个人物有所谓"罗马的"鼻子,这是天神伊特扎姆纳(Itzamná)所特有的,这是掉了牙的老人、白昼和黑夜的主人,与月亮和太阳紧密相连,在耶克斯希蓝(Yaxchilan)的高浮雕中出现在它

们之间(Krickeberg,第一卷,图版 39;亦见 Spinden:2)。





图 11　乘独木舟旅行。蒂卡尔发现的骨雕

(照片·大学博物馆,费城)

眼下,我撇开这两个景象中桨手位置变化所提出的问题,其他一些神话将给我们机会来讨论它。在我看来更为重要的是这样的事实:蒂卡尔的雕刻似乎把两个方面融合为一个景象,一方面是乘太阳和月亮的独木舟旅行,而 M_{354} 以猎人蒙马纳基和其姻兄弟旅行的形式为之提供了一个弱化的摹本,另一方面是同一个神话的第二个方面:一切看来好似玛雅的神在其独木舟中装载了那个图库纳人英雄致力于组建的动物群,尽管两处动物是不同的。在北美洲南部地区的神话中,也可看到这两个题材即乘独木舟的题材和动物乘者的题材的结合:

M_{408}　野兔皮提纳人(Déné Peaux-de-Lièvre):船员

造物主有两个名字:孔扬(Kunyan)和埃卡-德基纳(Ekka-

dékhiné),分别意谓“颖悟者”和“在水上克服一切困难的人”。他有两个妻子,一个是亲近的:他自己的姊妹,像他一样聪明;另一个很疏远:一个居心险恶的雌鼠,但它未能使他受损害。他在引发毁灭人类的大洪水的过程中历尽艰险。在乌鸦的合作下,他降生了新一代男人(以及鸟、女人),他们从两条鱼的腹中出来。

埃卡-德基纳还建造了第一条小船,并沿麦肯齐河顺流而下航行。他在途中遇到一只蛙和想吃掉这蛙的梭鱼,让它们坐在独木舟中,然后又遇到了另一只蛙和一头水獭,它们在为一些皮帐争吵,它们正在把这些皮帐弄软。(Petitot:1,第 141～156 页;参见 Loucheux,前引书,第 30 页)

我们将可注意到,北美洲的阿塔帕斯干人与委内瑞拉的瓦劳人一样也相信男人和女人由不同的神祇创造,而按照瓦劳人的说法,其中一个神祇正是科罗罗曼纳,负责创造男性部分(M_{317}和 Roth:1,第 126 页)。同样,阿塔帕斯干人和图库纳人一样也相信,在东方占据西方的位置和反过来之前,四个基本方位都是反转的(Petitot:1,第 230～231 页;Nim.:13,第 134 页)。

易洛魁人世代生活在北美洲,不过在东北部。他们把小艇沿河航行与太阳和月亮的起源联结起来。进行旅行的不是太阳和月亮这两个天体本身,而是造物主及其仆人,他们为了人类的福祉而去把它们请来。这插段与一种宇宙学难分难解,但这种宇宙学很复杂,无法详加阐述。我只能说,一个坏心肠的孪生子声称出生于母亲的腋窝,在她分娩时,他弄死了她,当她想复活时,他迫不及待砍下了尸身的头。他的外祖母(亡妇的母亲)把这头悬挂在东方的树上,按照翁翁达加人(Onondaga)版本,它变成太阳,按照莫豪克人(Mohawk)版本,它变成月亮。好心肠的孪生子创造的人类被剥夺了白昼的光明或者遭受过分晦暗的黑夜的折磨,他因此倍感凄凉,遂乘独木舟向东方进发,由四个动物陪伴:蜘蛛、海狸、野兔和水

獭。在造物主和三个动物向那棵树发起攻击期间，海貍留在独木舟上，它的任务是同伴一回来，马上就掉转船头。自从这些旅行者掌握了这天体之后，它就每日每月完成其定期行程，保障昼夜的交替。按照这些本文，这女人的头变成太阳，身体变成月亮，或者反过来（M_{409}；Hewitt：1，第201～208，295～297，315～320页和各处）。

因此，神话中的动物之一起着枢纽的功能，而可以说小船围着它转动，以便面向其原点。也许应当作这样的解说：在蒂卡尔的雕刻和许多神话中，角色之一占据着独木舟的中心。例如，在米克马克人（他们属于东部阿尔衮琴人）那里，“男人在船尾，女人在船首，狗坐在中间”（Rand，第146页）。

M_{409}的一个显然更为机智的翁翁达加人版本让太阳产生于一个祖父的身体。在最后阶段，造物主仅把白昼天体的角色留给头，而指派身体履行夏季白昼发热的功能。相对称地，它把其母亲的头转换成月亮，扮演黑夜发光体的角色，而身体则保证夏季黑夜的发热。因此，又观察到了我们已在南美洲看到的（第130页）那种照明和发热功能的分离。考察这个方面是很有意思的，更何况在同一背景下还出现了另一些分离：造物主和其他版本中作为造物主被求助的第一个人的分离，以及旅行动物的分离，这里它们区分为四个能干的和两个无能的，而在别处没有看到过这种情形（Hewitt：2，第512～516，540～545，551～555页和各处）。

易洛魁人生活在从大湖到东海岸的一个区域的中央的一片领土上，在那里，树皮独木舟通常像在委内瑞拉和安的列斯群岛那样也装饰有星辰或者同心圆，它们带或不带圆花饰。按照马勒西特人（Malecite）和帕萨马科迪人的说法，这些圆圈代表太阳、月亮和月份（Adney-Chapelle，第83页；参见第68，122页和图75，125～129，133，135～137）。大湖的奥吉布瓦人或希佩瓦人在航行时喜欢在身后留下图示的消息，它们没有神话的含义，因为它们关涉实际事件，并且所画的动物表现旅行者的氏族归属。不过，我还是转载一个例子，因为独木舟中按照我已识别的方向的前部和后

部位置有着不变的内涵(图 12)。



图 12 希佩瓦人用炭画在木板上作为消息存放的图画

这消息表明,两个家族在乘独木舟旅行。父亲氏族的命名动物画在船首,母亲的画在船尾。在它们之间,可以看到几个小孩,他们的命名动物复现得比父亲的小(在父系制社会中)。左边的独木舟聚集了一个熊氏族的男人和他的鲶鱼氏族妻子以及他们的三个孩子;右边的独木舟聚集了一个鹰氏族的男人和他的熊氏族妻子以及他们的两个孩子[据登斯莫尔(Densmore):2,第 176~177 页]。

因此,一些趋同的征象提示,易洛魁人和邻近部落的神话根源自南美洲的那些神话属于同一聚合体,后一些神话把远征的事业(战争或者求婚,被接受或遭拒绝)的观念与身体毁损或爆裂(由此引起运动天体出现或播散的发光热出现,视情形而定)的观念相结合。无论这些神话源自卡希纳瓦人、亚马逊部落还是圭亚那部落甚或是易洛魁人,它们都动用同一些由对立项组成的对偶:**裂开**或**爆炸**,作用于身体**上部**(头)或**下部**(无头的身体、腹部),且一方面产生**月亮**或**太阳**,另一方面产生单纯**发光体**或单纯**发热体**,两者兼有或者相反(M_{396} 中情形就是如此,在那里,从一颗爆裂的头颅中产生的欧夜鹰以缺乏性形象表现黑夜:没有光也没有热)。易洛魁人的宇宙学和卡希纳瓦人的宇宙学之间的相似性尤其鲜明,因为易洛魁人把两种功能聚集在同一个神话中,并用狄俄斯库里的对立加以解释,而

卡希纳瓦人把它们分配给两个属于不同神话的角色：谨慎的处女和自信的访客，前者自我封闭，反抗社会关系，就像易洛魁人的坏心肠的孪生子，他一心想只为一己守住母亲的头所发出的光；后者向世界和人的要求——哪怕是敌人提出的要求——开放，就像好心肠的孪生子，他为了使天体运行而不惜进行远距离旅行。不过，可以注意到一个差异：被赋予负面属性的卡希纳瓦人英雄变成不育的月亮，而被易洛魁人造物主解放的月亮则是有生育力的。从这个关系来说，这两组神话恰恰相互提示。卡希纳瓦人的缩减为被截下的头的状态的谨慎处女和自信访客只是经过长时间犹豫，并且逐一拒弃了所有有利于人类的主意，尤其是让他们最终转变成蔬菜或可食用的果子的主意之后，才决心变成月亮（本书第 84 页）。他们认为，月亮是发光的但没有热的，因此是不育的天体。他们所以选择它，是因为他们不愿意提供任何服务。相反，易洛魁人的造物主不满足于缩减为截切下的头的、其唯一功能为照亮夜空的月亮。他还重构了母亲的身体，向它说了这样一些话："现在，我明白了，你关心的是这里存有的大地、各种各样植物和通常结果的植物，以及其中有些灌木通常结果的灌木丛，以及各种树组成的森林，其中有些树通常结果，以及通常在这里存有的大地上生长的所有其他植物、人类和提供猎物的动物……因为，你的功能是等待黑夜降临大地，在这个时候，又轮到你（即与太阳交替）使大地恢复生机，照亮它，降下露水。你还继续帮助你的小孩，就像你在心中叫他们那样，而他们自己继续居住在大地上。"（Hewitt：2，第 542～543 页）

在易洛魁人看来，月亮是女性，太阳是男性，而且有着对于前者的第一性。然而，所有语支都用同一个名词来标示它们：翁翁达加人为/gaä·gwā/，莫豪克人为/karakwa/，其一般意义为"圆盘"或"发光体"，必要时还辅以限定词。例如，/andá-kā-ga-gwā/为"白昼发光体"和/so-á-kā-gā-gwā/为"黑夜发光体"（Morgan，第 2 卷，第 64～65 页）。我只敢肯定，图库纳

人关于太阳的名词/iaké/和关于月亮的名词/tawsmaké/(Nim.:15)乃根据同一个词根构成。至于卡希纳瓦人,如果说他们用一个专门的词/ôxö/标示月亮,那么,太阳的名字/ba-ri/在他们那里——在其他南美洲语言中情形也是如此——好像并非完全不同于用来标示白昼和夏季之热的名字(Abreu,第553~554页)。另一方面,我们知道,许多热带美洲语言也采取和易洛魁人与阿尔衮琴人一样的习惯做法,只用一个词来标示这两个天体。奇怪的是,像操这些语言的各部落一样,易洛魁人也在蝴蝶身上看到了坏动物的原形(Hewitt:2,第505页),这种信念也在北美洲另一个极端处的萨利希人那里得到证明(Phinney,第53~54页)。

这后一对比是意味深长的,因为萨利希语的各个部落并没有像邻近的库特奈人(Kutenai)和克拉马特人(Boas:9,第68~69页;Gatschet,各处;Spier:2,第141页),以及大部分阿尔衮琴人和易洛魁人本身那样用同一个名字命名太阳和月亮,他们通常总在月亮和太阳之中看到两兄弟,有时甚至其中一个是另一个的柔弱的孪生兄弟。换言之,就像在南美洲一样,也会有两种极端情形(它们之间另外还存在着一些中间形式)出现,而这要视两个不同天体各自的性别而定,尽管标示它们的名字是一样的,或者两者性别相同,但这时要求不同的命名。

然而,尤其在北美洲的那些可以并列地看到这些对称处理的地区里,乘独木舟旅行的题材突现在前沿,并且同样注意到在南美洲神话中已经予以注意的旅行者位置、年龄和性别等项。我不想阐明在下一卷将详加研讨的那些神话,这里仅仅对它们一带而过。一个莫多克人神话(Curtin:1,第4页)把两兄弟安置在船头,另两个兄弟安置在船尾,第五个兄弟和姊妹安置在中间。许多岸地萨利希人神话为了进行一次联姻远征而在同一条独木舟中载乘一个祖父和一个小儿子(Adamson,第117~120页;参见M_{406}),或者还有一个兄弟和一个姊妹。在这种情形下,他在前部,她在后部,因为"按照习俗,女人在船尾操纵"。在旅行过程中,这姊妹通过鼻穹窿

或周围迷雾而生育，人们指责她与兄弟乱伦，换言之，**独木舟之中的**旅行者的趋近与旅行本身所决定的、但这时是在两个原先远隔的人物之间的趋近造成对比（Adamson，第 284 页；Boas：10，第 51 页）。在另一组神话中，骗子利用一次乘独木舟旅行中他占据船的前部，让"女儿"在后部（"但她们操纵得不好，这船因此乱行一气"）的机会，与她们乱伦（Adamson，第 159 页；Boas：5，第 154～157 页；E. D. Jacobs，第 143 页）。这些引证很有意义，尤其因为萨利希人神话中由骗子制作的"鱼苗女儿"如我已在第 48～49、97～98 页上所指出的那样反转了一个重要的圭亚那神话组（M_{241}—M_{244}）中的"树木丈夫"。这样，她们取代了作为月亮英雄强夺者的蛙，而这英雄很晚才知道它的真正出身：在这里（萨利希人）出身于被他弄瞎眼的鸟，在那里（瓦劳人）出身于他已侵染过的水獭。最后，萨利希人跟古代玛雅人一样相信，太阳是斜视的，由于这个理由，它的兄弟月亮曾经决定和它交换角色（参见 M_{407}）。实际上，太阳所以斜视，是因为在月亮消失之后，它的母亲和外祖母制成了它，以便代替其兄弟，而尿则通过绞后者的襁褓榨出："因为它斜视，故它不再像它兄弟担任太阳角色时那样炽热。如果月亮决定在白昼旅行，那么，它本来会比现在更热，因为它的眼睛比它兄弟更厉害。"（Adamson，第 272，283 页和各处）内地的萨利希人也抱有同样的信念："太阳是独眼的……也不像红颈鸟（美洲的鸟 *Turdus migratorius*）利用太阳时所达到的那样炎热。"（Teit：6，第 177 页；Ray：2，第 135～137 页）"以前，月亮是一个印第安人……他的面孔光芒四射，其强烈程度与太阳一样，甚至比太阳更厉害……这使他的妹妹遮掩他"（Teit：4，第 91 页；6，第 178 页；M_{400}，M_{400b}）。因此，我们占有了一个聚合体，它从北美洲一直广延至南美洲，它的各个元素是齐一的，尽管特征不一样：砍下的头、瞎眼、独眼、斜视、正视，它们用来以其相互关系安排和修饰夏天的太阳和冬天的太阳、过度的太阳和正常的太阳、白昼的天体和黑夜的天体。

我在这里援引这些北美洲材料，源于想提供尚未利用的参考资料的

目录的考虑,所以,不能称为时过早。这里涉及的种族群体,其神话提供了下一卷的材料。在下一卷中,我将试图表明,这些神话转换并且重复了我们在这里进行的探讨所由出发的那些神话。目前,这些神话已经开始隐约而含混地影响我们,所以,提请读者注意它们,还是有益的。这个对比可能显得肤浅和武断。但是,在一项旷日持久的事业中,要一下子搜罗到全部证据,是不可能的。我们不妨把上面几页当做一个插曲。后面我们会明白,它们成为一整个论证的引子。

无论主人公是冒险的丈夫(M_{354})、乱伦的兄弟(M_{392})、自信的访客(M_{393})还是谨慎的处女(M_{394}),这些神话都始终依据两种类型婚姻来修饰这主人公,它们分别是亲近的和疏远的,主人公则时而取此舍彼,时而同时接受或者拒弃两者。每当乘独木舟旅行介入这个体系时,它都起这样的作用:使英雄疏远过分亲近的女人(乱伦的舅母,M_{406};兀鹰的女儿,M_{149a})或者使他亲近疏远的女人(金刚鹦鹉妻子,M_{354};美女阿莎娃科,M_{406}),或者兼而有之或相反:

婚姻:	M_{149a}	M_{354}	M_{406}
亲近/疏远	+ −	+ −	+ −
接受/拒绝	+ −	+ +	− −

上一卷里扼述并讨论过的一个马希昆加人神话(M_{298};MC,第317~318页)显然也属于这个聚合体,尽管它把水路旅行转换成了陆路旅行。实际上,这英雄去远征是为了给他与前妻的儿子找一个异族妻子,以便把他支开,好与岳母私通。就像在M_{393}中一样,他想联姻的这些异族人的行

为如同敌人；而且像在 M_{392} 中一样，所质疑的乱伦只是太实在了。我所揭示的这些神话之中的天文学代码在 M_{298} 中也通过一些规则的转换存在着：**砍下的头 ⟹ 去除内脏的身体；月亮 ⟹ 彗星；虹霓 ⟹ 流星**（关于这个神话组的更一般的秩序，参见 MC，第 319 页，注⑮）。根据这个观点，我得出了一个补充证明：这些神话把近亲婚姻和疏远婚姻的社会学对立与一个天文学对立即光明和晦暗的对立关联起来，后一对立或者是可以认为处于纯粹状态的两个项之间的对立，这时绝对的白昼与绝对的黑夜相对立；或者是处于混合状态的两个项的对立，这时白昼的光亮被虹霓或太阳的幕布调和，黑夜的晦暗被月亮和银河调和，而彗星和流星是银河的游移等当物。

但是，这些神话并不处于那个地方。实际上，光明和晦暗的调和不仅仅属于同时性的范畴，就像当虹霓的色彩或充荷雨水的云遮掩或调和白昼的光亮时，或者当月亮和星辰照亮夜空时可以观察到的那样。这种共时的中介以历时的中介为补充，而这说明了与独为白昼或黑夜主宰的理论状态相对立的白昼和黑夜之规则交替。我可以表明，神话思维从总体上适用下列矩阵，而不把它的各个方面隔离开来：

共时的轴：	**白昼：**	**黑夜：**	**中介：**
	绝对的	绝对的	一者为另一者所调和
历时的轴：	排他的	排他的	一者与另一者交替

卡希纳瓦人追溯到的月亮起源的时代，晦暗的黑夜主宰一切，那时“没有月亮，也没有星辰”（M_{394}；Abreu，第 475 页）。另一个神话把在第一个黑夜出现之前主宰大地的**排他的白昼**与这**绝对的黑夜**对立起来：

M_{410} 卡希纳瓦人:第一个黑夜

从前,一直只有白昼。没有拂晓,没有晦暗,没有太阳,也没有寒冷。因此,人们从来不看时行事;他们饮食、劳作、睡觉都不讲时间。人人都随时高兴做什么就做什么。可以看到有些人在劳作,而另一些人在吃东西,解手,到河里汲水,或者在种植园里除草。

当作为拂晓、黑夜、太阳和寒冷的主人的众精灵初次决定施展这些本领时,人们目睹可怜的景象:黑夜突然降临,立即把猎人冻结在森林中,把渔夫冻结在岸边……一个女人去河里汲水,水罐撞在树上破碎,她完全为黑夜笼罩,已找不到路,只知道哭。另一个女人独自解手,跌倒在粪便上。第三个正在撒尿的女人一直保持这姿势,直到翌晨。

但是现在,人们在夜里睡觉,白昼起身,按固定时间劳作,吃饭。一切都是有规则的。(Abreu,第436~442页)

一个同样来源的异本(M_{410b};Tastevin:5,第171页)讲述了,人如何最初得到很短的夜,连睡觉也不够,后来夜又太长,以致田野为树林所侵蚀,最后夜才长短适当,其持续时间与白昼相等。

操卡里布语的尤帕人生活在西部委内瑞拉和哥伦比亚接壤处,他们也从排他性白昼的概念引出适度黑夜的概念:

M_{411} 尤帕人:月相的起源

在从前的时候,有两个太阳。一个在另一个睡下后升起,白昼连续不断地主宰一切。但是,一个太阳想去拥抱一个名叫科佩佐(Kopecho)的女人而跌入燃烧着的灯里,这女人为了勾引它而围住大炉跳舞。它于是变成了月亮,从此之后,白昼和黑夜交替。为了报复科佩

佐，这月亮男人把她扔进河里，她变成了一只蛙。

每个月，众星辰都要扑向这月亮男人，打它，因为它拒绝把女儿嫁给一个星辰男人。这月亮男人的一家子由始终看不见的星辰组成，因为它把它们都幽闭起来。月相反映了这天体与这些星辰斗争的情况。(Wilbert:7，第 863 页)

我故意把这个卡希纳瓦人—尤帕人神话组和在北美洲从加利福尼亚南部直到哥伦比亚河流域到处都有的同一题材神话之间的各个相似性撇在一边不论。然而，它们给人留下鲜明印象：多个太阳周而复始地不断发光，寻求白昼和黑夜之间、夏季和冬季之间的良好平衡；消去身体各个部分及其功能地进行枚举，以便最后达到如此说明的乱伦对偶的性器官，产下最初的人类[Tastevin:5，第 170 页；接近于迪埃格诺人(Diegueño)——卢伊塞诺人(Luiseño)——卡惠拉人(Cahuilla)系列，等等，向北一直延伸到岸地萨利希人]。指出这些相似性，至少是合宜的，因为在南美洲本身，尤帕人的神话呈现了与阿劳干人信条惊人的相似，阿劳干人也属于山地的西边和新大陆的西海岸。此外，尤帕人居住在佩里贾山，因此本身以地理观点来看也属于安第斯山脉地区。

现在，我首先指出，在尤帕人和阿劳干人那里，一种把太阳的多数性、勾引人的女子的角色和蛙三者相结合的复合体反复出现。阿劳干人给予太阳儿子的名字/mareupuantü/可能意指“十二个太阳”。这个词源关系比那个尤帕人神话更直接地使人想起克拉马特人神话和乔舒亚人(Joshua)神话的多个太阳和月亮(参见后面 M_{471d}，第 331 页；Gatschet，第一篇，第 105～106 页；Frachtenberg:2，第 228～233 页)。然而，勒曼—尼切(9，第 191 页)拒斥所引证的这种对太阳儿子名字的解释，因为它此外还标示蛙或癞蛤蟆(Latcham:2，第 378 页)。不过，尤帕人神话中后来被抛入河中变成蛙的勾引人的女人使人想起阿劳干人那里的被称为/shompalwe/的超

自然动物。这个鱼和湖的女主人(她在湖中把年轻人弄黑)(Faron:2,第68,73~74页)也是一只绿蛙,它是水女神(Cooper,第748页)。不要忘记,哥伦比亚圣玛尔塔的内华达山的科奇人按异物同名对待标示癞蛤蟆和阴户的词,并且他们也有联结更多太阳、蛙和原先过分炽热的太阳之被温和太阳取代的神话复合体(M_{412};Reichel-Dolmatoff:1,第2卷,第26~32页;Preuss:3,第154~163页),这个信条从北美洲西北海岸直到秘鲁南部的马希昆加人(M_{299};MC,第322~324页)(他们也属于南安第斯山)都得到证实。

尤帕人神话的利己主义父亲这个天上人物拒绝把女儿许配给人,他把她们幽禁起来。他在阿劳干人那里有着一个完全一样的等当者:

M_{413}　阿劳干人:长夜

> 年迈的塔特拉佩(Tatrapai)的侄子们想娶堂姊妹为妻。他给他们设置了一些考验,他们都顺利通过了。但是,这老人最终宁可杀了女儿们,也不让她们离去。为了报复,这些求婚者把这太阳囚禁在一个罐中,造成了历时四年之久的黑夜。老塔特拉佩死于饥饿,受到威胁的鸟向英雄们提供了替代的妻子,但他们一一拒绝了。最后,他们娶了鸵鸟奉献的独眼女人,或者到冥界去寻找未婚妻。按照第三个异本,这些未婚妻靠了她们父亲的被砍下的头溅出的血而又复生。(L.-N.:10,第43~51页;Lenz,第225~234页)

大草原上的阿劳干人把鸵鸟(实际上是鹁鹕科)与银河联结起来(Latcham:2,第402页),而圭亚那的阿拉瓦克人从后者认出了太阳女儿们被父亲许配给一个指定女婿但遭到拒娶之后的最后化身。M_{413}已在这个关系上反转了M_{149b},同时又在另一根轴上反转了M_{394}:在这个卡希纳瓦人神话中,一个反抗婚姻的女儿因此而被父亲杀死,从她被砍下的头中喷出的血后来变成了虹霓;这里,一个反对其女儿婚姻的父亲的被砍下的头中

喷出的血又使她们复生，尽管他最初杀害了她们。因此，我们看到，一个体系的概貌已被勾勒出来。

关于这些天上的和独眼的妻子，有很多话可以说。但我现在满足于强调，从罗克的北部直到南安第斯山地区，这个题材有着和我已提请读者注意的所有题材相同的传播区域。实际上，在科迪亚克人(Kodiak)(Golder，第24～26，30页)、克拉马特人(Gatschet，第1篇，第107～108页；Barker：1，第71～73页)那里都可以看到它；而且后面我们会遇到一些转换，它们与我们的论证关系极其密切。在南美洲，在一个已援引过的神话(M_{392b}；Rondon，第164页)中，已指出博罗罗人那里也有这个题材(独眼的月亮)，而且必要时这神话也可证明在南安第斯山存在着与这个种族群体有亲缘关系的种族群体。此外，在吉瓦罗人那里也有它，他们像尤帕人和科奇人一样，也把一只或多只坏心肠的或愚蠢的蛙给予太阳做妻子(Wavrin，第629，635页)。

我们不要同时追踪所有这些线索，最好还是扼述一下我们的探索的各个阶段。我们从探究这些神话赋予乘太阳和月亮的独木舟旅行的意谓出发，已证实了，这个题材发生在一个二维语义场中。一根空间轴从相互远离的关系上把亲近的婚姻和疏远的婚姻对立起来，而这些选择项之被接受还是拒绝，可以说由乘独木舟的旅行来决断。在时间轴上，这选择是在永久白昼和长夜之间，在共时上由光明和晦暗的淡化模式：虹霓、冬云、月亮和星辰来决断；在历时上则由白昼和黑夜的规则演替决断。

此外，我们在对这个语义场进行的探索中刚才已发现，这些神话以两种方式给空间轴取向。它们想象它是水平的或垂直的。不用说，当乘独木舟的旅行把英雄从近的一极运送到远的一极时，这轴是水平的，这时首先把他从本乡环境取出，在那里，他只能是个倔强的独身者(M_{394})或乱伦的情人(M_{392}，M_{406})，以便把他运送到异乡的环境，在那里，如果他是独身的，则遇到远方的公主(M_{406}，M_{149b})，或者如果他已婚，则遇到不忠实的女主人(M_{393})。但是，尤帕人的神话(M_{411})显然把这根水平轴拉成垂直的：黑夜

的太阳因想拥抱一个很快变成水蛙的女人也即因想缔结远方的婚姻而死于一个燃烧的坑中。而当它变成天上的月亮后,便拒绝把女儿星辰许配给同种的追求者,并且宁可把她们幽禁起来,也不让她们离开,他的行为采取一种乱伦的父亲的方式,后者内心隐藏亲近交合的欲望,就像 M_{413} 的英雄塔特拉佩老人那样,这个老人也产生这种情感,于是束缚其外甥——"恰当距离的"求婚者,因为至少在理论上阿劳干人倡导与成年表姊妹的母方婚姻(Faron:1,第 191 页)——到冥界去寻觅未婚妻或者缔结更疏远的婚姻(图 13)。

可以简单地说,水平轴主要出现在亚马逊河流域和奥雷诺克河流域沿河部落的神话中,垂直轴主要出现在山地的或邻近山脉的部落的神话中。我还要补充说,某些安第斯山或南安第斯山神话处于一根在下述意义上双重倾斜的轴上:它们通过乱伦父亲的题材把乱伦兄弟的题材(水平轴)和利己主义父亲的题材(垂直轴)联结起来,同时可以说又把天文学代码返回到社会学代码之上。在科奇人神话(M_{412})中,坏心肠的太阳与其女儿行星金星乱伦,而后者且由一个男孩转换而成;自从那时起,它们都远行,以便相互避开。这两种代码的重合也产生于一个已援引过的塔卡纳人神话(M_{414};Hissink-Hahn,第 79~80 页),在那里,分别为父亲和女儿的太阳和月亮在父亲度过了情爱生活之后获致了天体的本性,以便两者从此之后相分离。就像在这个神话组中其他把太阳和月亮的起源追溯到乱伦的神话中的情形一样,这里也是疏远的天文学位形(两个不一起出现的天体的特征)认可了趋近的社会学位形。

我们已经知道,在奥雷诺克河流域有一组神话致力于整合这两根轴。我们可以把源自一支今已不存的卡里布语部落的古老版本缩简为若干简短但确切的征象:

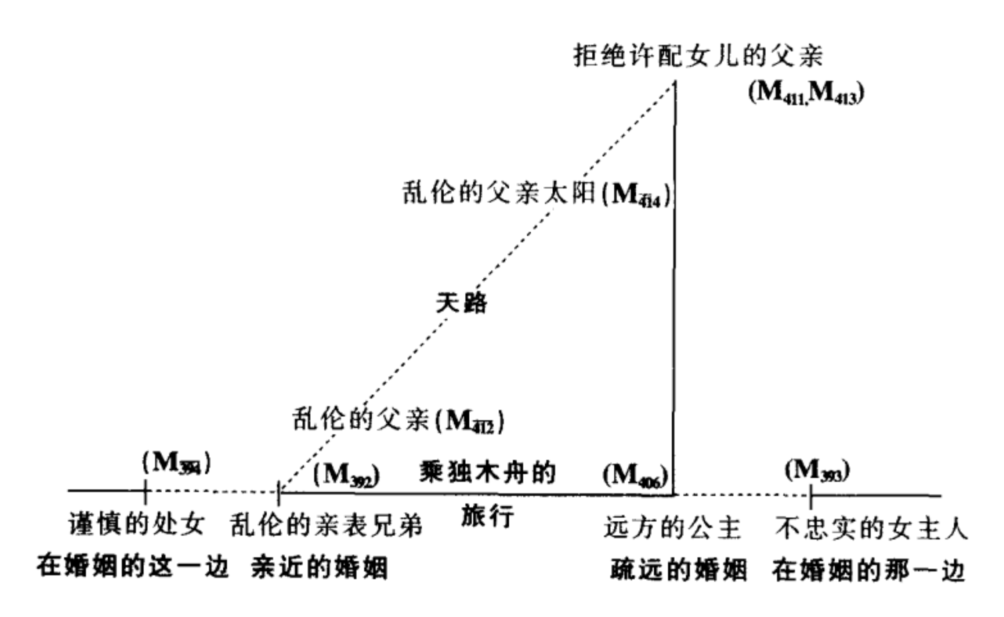


图 13 社会学的、地理的和宇宙学的代码整合图

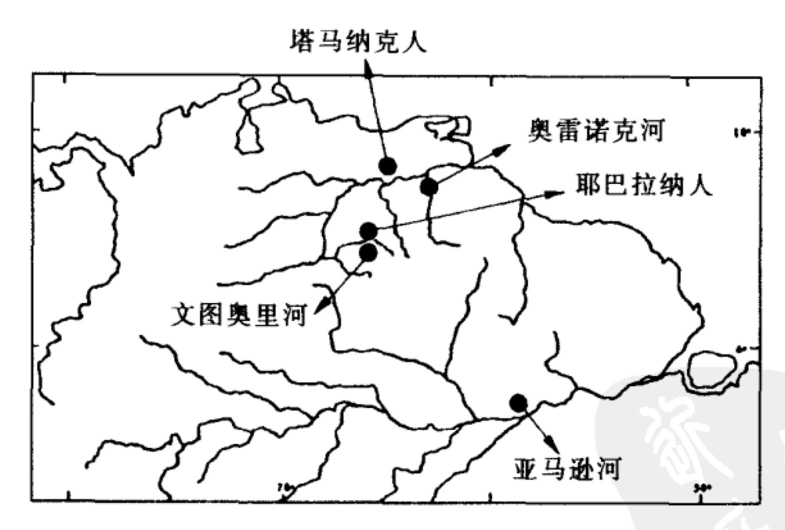


图 14 塔马纳克人和耶巴拉纳人

M_{415} 塔马纳克人:被逼婚的女儿

塔马纳克人的祖先阿马利瓦卡(Amalivaca)当时曾造成淹死所有印第安人的大洪水,只有一男一女藏身山顶而幸免。乘着小船旅行的造物主把月亮和太阳的像刻在恩卡拉马达的小石峰上。他有一个兄弟,名叫沃奇(Vochi)。他们一起塑造地面。但是,尽管很努力,他们仍未能使奥雷诺克河成为一条双向的河流。

阿马利瓦卡有几个女儿,她们酷爱旅行。他把她们的腿弄断,让她们不能走动,迫使她们生活在塔马纳克人的土地上。(Humboldt,第8卷,第241~242页;参见Gilij,Ⅲ,Ⅰ,第1章;Brett:2,第110~114页)

相对于前面已考察过的各个神话,这个神话占据着可称为战略性的地位。首先,它反转了M_{413},后者中出场的父亲极力阻止女儿婚配,而塔马纳克人的造物主强迫女儿结婚。这些因生性喜流动而受伤害的女儿与M_{394}中谨慎而深居简出的处女截然相反。作为女人,她们更对应于M_{354}的冒险的丈夫和M_{393}的过分自信的访客:像前者一样被弄成瘫痪,但不是由外部而是由内部造成,并且不是因为已发生了亲近的交合,而是出于相反的意图;像后者一样被截切,但是在下部,而不是上部。乘独木舟旅行的题材恰到好处地整合了社会学和天文学两种代码,以致它们的空间和时间模式同时体现为太阳和月亮的像之被镌刻在沿河的岩壁上(而不是这两个天体装饰这船本身,M_{406}),以及造物主之计划使河水沿双向流动,从而使旅行得以在顺流而下的同时也溯流而上:这就又回到用空间来表达这神话组的其他神话想确立的白昼和黑夜的规则交替(亦参见Zaparo,载Reinburg,第15页)。我们还将回到所有这几点上来,因为这个塔马纳克人版本非常概括,为论证提供了一脆弱的基础;然而,塔马纳克人早就消失了,甚或他们的主神也不复存在于邻近民族的记忆之中。19世纪初年,

洪堡(Humboldt)观察到,阿马利瓦卡这个名字“在方圆 5 000 平方里格(lieue)的范围里为人们所知晓”。过了不到半个世纪,朔姆布尔克在旅行中却惊讶地得不到任何关于这个人物的资讯:“人们说,甚至他的名字现在也被遗忘了。”(转引自 Roth:1,第 136 页)

这种情势本来是无可补救的了,但却出现了转机。像神话中有时会发生的那样,人们相信绝未消亡的一个传说在一个半世纪之后却重又出现在住在离塔马纳克人的古居住地稍远处的、操一种属于同一语族的语言的种族群体的口中,但采取换了位的形式,不过仍可辨认出来,而这个部落的人口据 1958 年的统计不超过 50 人,其传统文化似乎已发生了深刻的变化:

M_{416}　耶巴拉纳人:白昼和黑夜的起源

在时间的源头,事实上人类还只有一对孤独的夫妇。这男人和这女人的身体和我们不同,他们没有下肢,终止于下腹。他们用口吃东西,用长在男人喉结高处的气管排泄。从他们的粪便中产生了电鳗(*Electrophorus electricus*)。

除了这两个解剖构造不难繁殖的人类之外,在大地上还有被赋予超自然本领的两兄弟。哥哥叫马约沃卡(Mayowoca),弟弟叫奥奇(Ochi)。一天,马约沃卡出去寻找在一次远征中迷路的弟弟,他已进行过多次远征。他看到一个躯干男人在一条河边打鱼,这时正巧他把一条看了让人心醉的上佳比拉鱼拖到岸上。这鱼是他的兄弟变的,因为偷了这渔夫的金鱼钩。马约沃卡认出了弟弟,大惊失色。

马约沃卡马上变成兀鹰,攻击这躯干男人,向他的粪便洒水。奥奇趁机跳入水中,他的哥哥又变成蜂鸟,取走了鱼钩。然后他去恢复原来的形貌,与这男人作简短的商量,想得到一个神秘的笼子,鸟声从它里面传出。实际上,这躯干男人已逮住了太阳鸟。必须指出,在

这个时代,太阳居于天顶不动,熠熠发光。人们不知白昼,也不知黑夜。

但是,这男人看出了马约沃卡头侧放置着的金鱼钩,那个地方现在是耳朵的位置。这男人害怕被夺走笼子,遂拒绝任何有关这笼子的话题。可是,马约沃卡给了他最大奉献。他说:"我知道,你缺少一半身体。你没有脚走路,你得借助一根棒头爬行。为了交换太阳鸟,我给你一双脚,这样你就可以毫无困难地周游世界。"这躯干男人深为无法行走所累,因而接受了这个交易,但条件是他的妻子也要得到这份实惠。

马约沃卡叫来了那个女人,着手加工。他大力按摩,再用陶土塑造,补全了所缺的各个部分。这男人和女人用新脚跳了起来,开始骄傲地行走。从那时起,人不仅能旅行,而且还获得了繁殖的能力。

这男人把那个篮子交给马约沃卡时,叫他一定不要打开它,否则,太阳鸟会飞掉,就再也找不到它。这笼子这么珍贵,它的主人不得把它给人看,也不得托付给人。

造物主满心喜欢,双手摊开捧着这笼子走了。他不让人听到太阳鸟的美妙叫声。他小心地行进,途中遇到了弟弟奥奇。他正在清洗作为一条鱼时受的创伤,他的比拉鱼头仍保留着黑色条纹的痕迹。他们一起继续行进,走入密林深处。

当他们感到肚子饿时,马上就在一棵结满果子的树边停下。马约沃卡叫弟弟爬上去。但是,后者注意到那个笼子和从中发出的神秘叫声。他借口身体虚弱,需要利用马约沃卡上树采果子的期间在地上休息。哥哥刚被叶子遮没,奥奇便不顾他的告诫,打开了笼子。太阳鸟飞走了,它的悦耳歌声变成了可怖的叫声,乌云密布,太阳消失,大地像从前一样被黑夜笼罩。豪雨一连下了12天,大地被淹没在又咸又黑又冷又臭的水下……

那两个人奄奄一息。突然出现一座山来救他们。没有鸟啼鸣，也没有野兽咆哮。只听到风在吼，雨在倾泻，天和水之间还是一片漆黑，奥奇蹲在一座山的峰巅为自己的过失低声忏悔。马约沃卡听不到这声音了，因为他变成了蝙蝠在高空飞翔，被黑夜弄瞎了眼，被暴风雨弄聋了耳。奥奇做了一个土床，还在自己周围创造了各种各样四足动物以供食用。马约沃卡出于同样意图在暴风雨上方的更高处创造了鸟和猴。

时间一年一年过去。最后，马约沃卡派鸟/conoto/去寻找太阳。这鸟到达天顶时已精疲力竭，可是太阳不在那儿；它又顺着风向缓缓下降，被风一直带到大地尽头。奇迹！太阳在那儿，犹如一个火球。实际上，太阳从囚笼中出来后，逃到了天顶，此后它从世界的一端跑到另一端，但未能逃到世界以外。于是，出现了白昼和黑夜的交替。在黑夜，人无法看到太阳，因为它在扁平大地的下面旅行；早晨，它又从相反的一端出来。为了不被烧焦，鸟/conoto/用一片片云把太阳逮住，再把这云包掷下大地。一头白猴接到这云包，一片一片打开，再把太阳鸟关进笼中。

太阳重又登上了天顶，在那里停留了一会儿。这时，马约沃卡招呼弟弟，对他说，他们今后分开过，奥奇在东，他自己在西，敌对的大地在他们之间。马约沃卡然后重新组织世界，大洪水已使它变得无法住人。他仅凭思想的力量就使树木生长，河水流动，动物产生。他把一座山打开一点，从中出来了新的人类，他教授他们文明技艺、宗教仪式和发酵饮料的配制方法，这些使他们能与天沟通。“产生了一个儿子，一个食人魔想吃他。”最后，他飞上了云端，人们现在从一个地方还能看到他的双脚的足迹。

这样，创造出了第三个世界。第一个世界已被大火焚毁，这火是为了惩罚当时热衷于乱伦的人。第二个世界因奥奇对待太阳鸟不慎

而毁于大洪水。第三个世界完结在坏精灵/mawari/之手，这些精灵服务于魔鬼/ucara/。第四个世界是马约沃卡的世界，在那里，人和所有其他生灵的灵魂都享受永久的幸福。（Wilbert：8，第 150～156 页）

这个迟晚的版本尽管冗长，但肯定还是不完整的，因为传述者在最后枚举了一些插段但未加叙述，而它们的真正地位更像是在开头。此外，只知道第一对夫妇在大洪水期间和之后出现，但不知道为什么太阳鸟在其逃逸引起了白昼和黑夜的规则交替之后必须又回进笼里。

尽管有这些不确定的地方，M_{415}、M_{416}中的造物主各自名字的相似性（这两个神话每次都迫使造物主经受毁灭人类的大洪水的考验，要他们重新组织宇宙）还是诱导我们把无腿的原初夫妇和断腿的造物主女儿这两个对称插段看做为逆反的序列。阿马利瓦卡打断女儿的腿，是为了阻止她们四处旅行，约束她们，让她们待在原地，以便她们的生育能力从此之后保留下来只生育塔马纳克人，而到异乡去历验无疑会使这种生育能力蜕变。反过来，马约沃卡给予不得不坐定不动的一对原初夫妇腿，是为了使他们既能到处流动，又能生育。在 M_{415} 中，太阳和月亮是固定的，或者更确切地说，它们的采取岩刻形式的配对位形确定地估量了分离它们的适当距离和结合它们的相对接近度。但是，如果说岩石是不动的，那么，洗脚的河流（据说是完美的创造物）朝两个方面流动，从而使往返的路径均等。

乘独木舟旅行的全过程表明，顺水的几小时航行可能要求历时几天的溯流航行。因此，河流的双向样态乃从空间上对应于从时间上寻找白昼和黑夜各自持续时间之间的适当平衡（参见 M_{410}），而以石刻形式估量的月亮和太阳间适当距离应当也使得能够获致这种平衡。因此，M_{415} 在天文学层面上采取了和社会学层面上同样的步骤：它一蹴而就地把这白昼天体和黑夜天体、男人和女人置于适当的距离上，但使它们固定不动；而移动的是河流。M_{416}采取了一个对称而又逆反的步骤：在太初，太阳占据

固定于天顶的位置，而那对原初夫妇也不能移动。从这正反两方面来看，创造的工作每次都在于使它们活动。

M_{416}中乘独木舟的旅行的确是这样，它的逆反表现也如此。后者也存在于M_{415}中，采取河流呈双向样态的形式，从而可以说抵消了往返时间的不均衡。对于这些河流序列，那个现代的神话代之以另一个出于相同意旨的序列：小造物主为了偷取鱼钩变成比拉鱼而被躯干男人渔获。

这个结局直接回到了本书出发点M_{354}，在那里，比拉鱼被英雄用作为摆脱一个躯干女人——她也是一个纠缠女人——的口实，而在这里它被英雄用做依附于一个躯干男人的鱼钩（三纠缠者）的口实。不过，事情还不止于此。实际上，M_{416}的河流序列（其作用可能让人觉得是讲逸事）从它经常在其中出现的图皮人—瓜拉尼人神话取得其全部意义。此外，为了惩罚乱伦而发生的世界毁灭（但通过大洪水而不是大火）也属于这类神话（Cadogan：4，第57～58页）。

南方瓜拉尼人的两个造物主是太阳和月亮；它们在工作过程中（M_{13}；CC，第103，149页）变成了鱼，以便偷取食人恶魔的鱼钩。笨拙的弟弟成了这食人魔（但不像我已在《生食和熟食》中漫不经心地写到的那样是食人女魔）的猎物，它在兄弟的可怖目光下吃了他，这插段同样保留在和M_{416}属于同一组的耶巴拉纳人故事（Wilbert：8，第154～156页）之中。不过，造物主哥哥小心收拢鱼骨，借之使弟弟复生。这种继之以复生的吞吃在月相和月食中永存，月亮此外还在与婶母乱伦过程中得到了阴影。这婶母给这夜间访客脸上抹黑，以便认出他。后来下雨了，他洗刷掉了这些标记。日食也追溯到了造物主哥哥与食人魔查里亚（Charia）的斗争（Cadogan：4，第78～83页）。

关于图皮人—瓜拉尼人的宇宙学，现已知道许多版本。这种宇宙学足以填补M_{416}的天文学代码的空缺，而M_{415}则从自己方面使M_{146}的社会学代码变得更清楚。无疑，图皮人和瓜拉尼人把神话的孪生子等同于太

阳和月亮。就此而言，他们不同于耶巴拉纳人，后者使太阳成为一只鸟，讲述了被食人魔吞吃的故事，其措辞让人以为马约沃卡的儿子是月亮的人格化。两个造物主沿东西向的分离倒是建起了与气象现象虹霓的亲缘关系，而赤道美洲的土著喜欢把虹霓再一分为二、一上一下（这相应于大洪水期间两个造物主的位置）或者一东一西，就像这神话结束时的情形那样。我已引用过一个卡塔维希人神话，这个部落生活在上特菲，位于普鲁斯河和儒鲁亚河之间，操卡图基纳（catukina）语（CC，第 323～324 页）：

M_{417}　卡塔维希人：两个虹霓

卡塔维希人知道两个虹霓：西边的马瓦利和东边的蒂尼。他们是孪生兄弟。在骑马女人离去之后，只留下了男人，于是马瓦利造成了新的女人。蒂尼和马瓦利引发了大洪水，把大地全淹没，溺死了全部活人，只有两个姑娘被他们救起做伴侣。她们盯住哪一个也不合适：盯住马瓦利，就注定变得软弱、懒惰，狩猎和打鱼时运气不佳；盯住蒂尼，就使人变得愚笨不堪，因此他每前进一步，都总要被路上的障碍绊倒，脚被撕裂，或者取利器时总要伤着自己。（Tastevin：3，第 191 页）

塔斯特万回想起，词/mawali/或/mawari/在许多方言中都标示一个恶或者是不恶的神（同上）。耶巴拉纳人那里的情形无疑就是如此，在那里/mawari/具有“坏精灵”的意义（上引书，第 154 页）。无疑，应当把这个名词与阿拉瓦克语的/Yawarri/作对比，后者既标示负子袋鼠，也标示虹霓（CC，第 326 页），何况领土位于介于圭亚那阿拉瓦克人和卡塔维希人之间的中间区域的图库纳人区分开东方的虹霓和西方的虹霓（上引书，第 26，101 页），也设想有两个造物主，他们最后分道扬镳，各奔东西，其中一个是负子袋鼠神（CC，第 229，247 页）。

像塔马纳克人和耶巴拉纳人的孪生子一样，卡塔维希人的孪生兄弟也引起了毁灭人类的大洪水，并且专注于姑娘所特有的行为。塔马纳克人的孪生兄弟使结对的流浪女人定居下来，耶巴拉纳人孪生兄弟则作了双重逆反：他们使一对定居的**夫妇**去**流浪**。至于卡塔维希人的孪生兄弟，他们处置两种女人：骑马的女人，她们也是流浪的，因为她们抛弃了他们以及两个女同乡。他们从大洪水把她们救起，以便让她们作自己的伴侣。因此，他们变成定居的。最后，人类本来与这两个造物主的关系被从美德的层面上加以描述，其方式对称于其他神话得以把近亲婚姻与疏远婚姻对立起来的方式。盯住一个虹霓造成软弱、懒惰、狩猎和打渔时运气不佳，也即招致各种无能。它们类似于其他神话归因于乱伦的无能。盯住另一个虹霓则引起事故——跌倒和受伤——它们是习惯上对粗率和冒险行为的制裁。在社会学和天文学代码上，还要添加上道德的代码。

因此，不用奇怪，在同一地区，不过这次是在卡里布人那里又发现了第四种代码，它是解剖学性质的，已引起过我们注意：

M_{252}　韦韦人：第一次交媾(参见 MC，第 198 页)

太初时，一个怀孕的龟女人迷路了，她想到花豹那里避身。花豹杀死并吃掉了她，只留下她腹中怀的蛋，它们产下了两个小孩马瓦里(Mawari)和华希(Washi)。[③] 一个老妪扶养他们成长。他们长大后长满胡须和毛发。但是，他们没有阴茎，因为那时候阴茎还以长在林中的小植物的形态存在。在一只鸟的教导下，有一天，他们舔了这些植

③　须注意，韦韦人的语言把孪生子之一的名字/mawari/和标示负子袋鼠的/yawari/区分开来。卡利纳人那里也是这样：/mawari/和/awaré/(Ahlbrinck，在这两个语词项下)。因此，切莫把我们以上根据这些神话给相应能指所取的各自含义提出的那种对比当做是已知的。关于标示负子袋鼠和虹霓的语词，参见泰勒(Taylor)。

物,然后睡着了。在睡觉期间,每人都长出了一根巨大的阴茎。出于一种新的欲望,他们与一头水獭交媾,它给他说明如何去渔猎真正的女人。然而,这些女人告诫孪生兄弟不要与她们睡觉,因为她们长着带齿的阴道。华希过分性急,差点死去,但他的截断的阴茎因而达致正常大小。马瓦里选择先给他的女人服魔叶,以便消除比拉鱼的牙齿。(Fock,第 38～42 页)

因此,这样就从使得连近亲婚姻也不可能的无阴茎过渡到了获致合理长度的阴茎,其间还经过只能用于疏远婚姻的过长阴茎这个中间阶段。可见,这个韦韦人神话用解剖学语汇表达了某些神话用社会学的或天文学的语汇言说的东西,而其他一些神话同时运用两或三种代码言说这东西。在所有这些场合,每个神话都可以用它穿越总的语义场时所选择的路线来界定。现在,我们就来辨识这个语义场的各个方面:



这个矩阵(为了使它明白易懂,我已对之作了很大的简化)代表一个共同的棋盘,每个神话都充当其上的一个棋子。不过,如果想明白某些乍

一看来令人大惑不解却又令人瞩目的转换的理由，那么，就必须考察这个总体。例如，图卡诺人的宇宙学（它主张考虑到白昼和黑夜的规则交替）由于事实上给予女人两个范畴："正经的"和轻浮的或下贱的（Fulop，第 3 卷，第 121～129 页），因而被纳入到一个冗长的故事（M_{418}；Fulop，第 5 卷，第 341～366 页）之中，在这个故事里，像在耶巴拉纳人神话 M_{416} 中那样，一只笼被轻率地打开而放出了一些鸟。这些鸟立刻变成了圣笛，女人夺取了这种笛子，凭借它们把男人降为奴隶，尽管这种乐器今天却成了女人从属于男人的象征和媒体。如果仅仅考虑到在内格罗河和沃佩斯河部落里 /yurupari/ 这个词也标示一个孕妇怀上的太阳的儿子，他终止了女人的统治，制定了女人从此之后必须遵守的严格规章（M_{275}，M_{276}；MC，第 269～273 页），那么，这转换是无法理解的。因此，在社会学代码从联姻层面一直进到政治层面（不过始终局限于两性对立的角度）的同时，天文学秩序和社会秩序之间的隐喻联系转换成了女人和太阳儿子之化身为笛之间的换喻联系。笛是女人的有纪律行为的**原因**，就像白昼天体和黑夜天体的规则交替提供了合乎规则的联姻的**映象**，这种联姻既不像女人乱伦时所达到的过分亲近，也不是由于生性放荡不羁而过分疏远，因而她们到处游荡，或者成为骑马人，而不是切实抵御这两种危险，成为安分的、服从丈夫指令的妻子。在图卡诺人看来，这种两难困境以更尖锐的方式出现，尤其因为他们实行严格的部落外婚制，通过与联姻部落交换姊妹来得到妻子，甚至俘获敌对部落的妻女作为妻子（Fulop，第 3 卷，第 132 页；Silva，第 408 及以后各页）。开化的天空的榜样可能并不足以作为纪律来约束必定往往显得不驯服的外来女人。无疑，在这些困难的条件下，为了使已得到的妻子脱离粗野处女或乱伦姊妹的状况，为了避免她们以后成为不忠的女主人或放荡的妻子，笛子所造成的恐怖更为可取。

Ⅱ 天体的运行

从更一般的观点来考察，刚才讨论的那些神话致力于解决一个矛盾，它是河流生活方式所必定会引起的，在定居于赤道邻近区域的种族群体来看尤其如此。从时间上来说，黑夜严格地与白昼相交替，因为在世界的这一地区，这两个时期同样长。因此，这种现实情况周而复始地映现了至少从理论观点上可以设想的两种状态之间的成功中介：只有白昼的状态（M_{410}—M_{411}）和只有黑夜的状态（M_{413}，M_{416}）之间的或这两个时期之一的长度大大超过另一个的两种状态之间的。

另一方面，在空间上，却正是中介状态更其属于理论见识：为了使往返等同，当乘独木舟旅行时，河流必须是双向的。可是，经验实在显得并非如此。事实上，尽管距离相同，但顺流而行只要不多几个小时即够的河段，当溯流而行时，需要一整天，甚至数天。当河流被快速瀑布切断时，情形就更是如此。这种情况下，河流给予顺流而行的独木舟以惊人的速度，但是，当目的地在溯流处时，人们就不得不改作漫长的陆路运输。可是，在这些神话中，孪生兄弟之一致力于使河流成为双向的，而另一个人则通过创造急流和瀑布即路程不均等的主要原因来破坏前者的工作。

因此，空间轴和时间轴关涉两个从逻辑观点看来应当显得对称而又逆反的结构。在时间轴上，中介的状态，就是经验提供的状态本身，而只有思辨能够重构无中介的原始状态，这种重构采取两种形式：这些神话提出最初是白昼的或黑夜的状态，而它们之间别无均衡性（MC，第423～424页）。在空间轴上，情形刚好相反；仅仅给出中介之无有；思辨用双向河流的幻想重构一种相反的初始状态。因此，在每一种情形里，每一根轴的两个极从逻辑的观点看来是相互对应的，一个是现实的，另一个是思想的。

这个佯谬在社会学轴看起来，必定尤其显著，而现在这依从于另两

者：内婚制的或外婚制的（并且在每种情形里又以或多或少严格的方式），婚姻规则迫使人专心考察人应当在怎样的**距离**上觅妻，不过是从人类繁衍的观点着眼，也即要确保世代的周期性，而这说到底就是衡量人性的**持续期**。同样不用奇怪，在那些关于亲近和疏远之无法公断的神话，往往重又出现短暂人生的题材，而这短暂人生是造物主在造成太阳和月亮间合理距离、水路旅行往返持续期上不可避免的偏差和女人的允许的活动范围的同时所建立的。按照 M_{145} 的已知的最古老版本，造物主放弃使河流成为双方的这种努力，但他打断了自己的流浪女儿的腿，她“是卡米纳特（Camminate）的情妇”，并宣告人生短暂（Gilij，第 3 卷，第 4～5 页）。另一个比较晚近的版本补充说，造物主制作了石刻但未留下他的大独木舟，他还把起伏的地势弄平（Brett：2，第 111～113 页），从而最大限度地减轻尤其在溯流而行时所遭遇到的航行障碍。在大陆的另一端，在火地岛的奥纳人（Ona）和雅甘人（Yahgan）那里，造物主致力于调节昼夜交替，治理宇宙，确立短暂人生，教人以性交和生育的技艺（Gusinde，第 2 卷，各处）。天文学的、地理的、社会学的和生物学的代码到处都联结在一起。

为了表达得更确切，可以这样说：因与天和地相关而是垂直的天文学轴和在亲近和疏远两极之间成水平的地理轴被按缩小的比例映射成也是相互垂直的两根轴：一根是解剖学的轴，其高（头）低（腿）两个位置构成两根，另一根是社会学的轴，它把内婚制的（亲近的）婚姻和外婚制的（疏远的）婚姻对立起来（图 15）。

因此，赤道美洲的神话的意识形态的骨架看来与一种基础结构（infra-structure）相联系，而在这种结构中，土著思维揭示了一个矛盾：二分点类型的时间轴和空间轴之间的矛盾，在这根空间轴上，为了使同样长的两个距离却成为不均衡的，有路径方向介入。然而，这样一来，当在北美洲地区（在那里，除了二分点，二至点也成为相干现象）里双向河流的题材重又出现时，我们会有感到惊讶之虞，但从某种意义上说，这种重现证实了我的

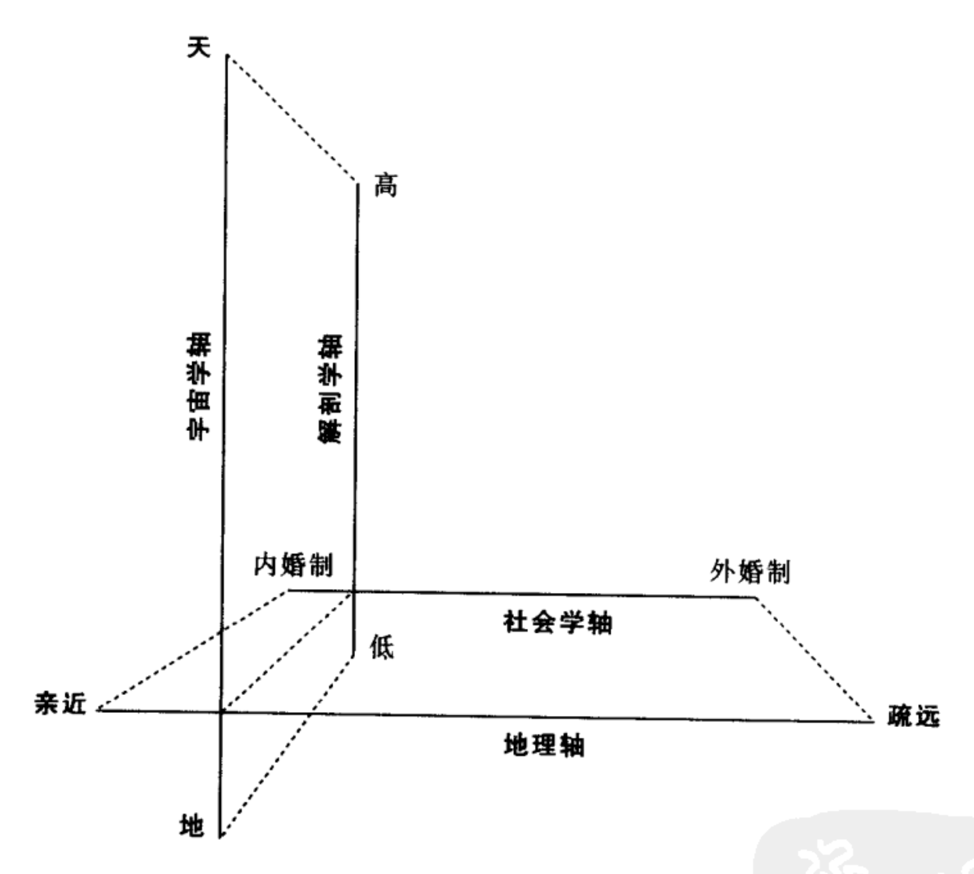


图 15　宇宙坐标和人类坐标间的转换关系

论点,因为在我们观察到它的地方,我们也已注意到了乘独木舟旅行的题材,而这题材与前一个题材互补:一方面在易洛魁人那里(Cornplanter,第29页;Hewitt:2,第466页),另一方面在太平洋沿岸,从普吉特海峡(Haeberlin,第396页)和北部的基诺人(Quinault)(Farrand,第111页)直到卡罗克人(Karok)(Bright,第201页)和尤罗克人(Yurok):"在太初,克拉马特河一方面逆水流,另一方面又顺水流,但造物主决定,河水顺流而下,鲑溯流而上。"(Erikson,第269,271页)这些加利福尼亚西北部的部落基本上采取河流的生活方式(Kroeber:1,第9,98~100页)。易洛魁人以有发达的农业著称,但他们却生活在一个有诸多大湖和无数水道的地区,在古代,他们水上航行之频繁和航程之远,超过我们今天的想象(Morgan,第2卷,第83页)。

因此,从这个观点看来,河流被弄成双向的题材以其分布证实了,尽管各部落在地理上相隔遥远,但群体上却是齐一的。我们由这个主见还可证明,意识形态和基础结构相互关联。然而,在时间轴上,这个基础结构设有二分点的特征,因为我们所由举例的北美洲种族群体全都生活在北纬40°和50°之间。但是,令我们产生深刻印象的是,至少是西部的那些群体跟北方邻族直到包括爱斯基摩人共同执著于对白昼和黑夜的周期性的信念,如同对季节周期性那样。我已经提到过这一点(本书第145页)。在尤罗克人和卡罗克人北部的哥伦比亚河三角湾的奇努克人(Chinook)(Jacobs:2,第2篇,第395~396页;Sapir:1,第173页;Boas:7,第12页)那里,萨哈普廷人(Sahaptin)的岸地萨利希人(Adamson,第132~133,188页;Jacobs:1,第3~4页,等等)那里,情形就是如此。不过,与在许许多多方面都相近的南美洲神话相比,源自这些种族群体的神话呈现一个令人瞩目的差异:它们不怎么关心使黑夜和白昼相等,远为关心的是使昼夜各自的长度务必不等同于季节的长度。换句话说,它们对白昼和黑夜的**绝对长度**的关心甚于对它们的**相对不均等性**的关心。另一方面,这些神话以

一贯的方式诉诸魔法,它们时而用于加速,时而用于阻遏,但始终希冀获致季节的均等:在从北极圈直到加利福尼亚的整个广大地域范围里,线绳游戏(jeu de ficelle)都被用来减缓太阳的行程,或者冒险尝试延长冬季的月份,而杯球游戏(bilboquet)的各方然后应当能够缩短它们。

巴芬岛的爱斯基摩人用线绳游戏阻滞太阳的消失;他们用杯球游戏催促太阳回归(Boas:8,第 151 页)。桑波依尔人认为,他们在冬天玩杯球游戏会缩短一年的长度(Ray:2,第 161 页)。在克拉马特河,对杯球的成功一击被称为"弄瞎太阳一只眼睛"(Barker:2,第 382 页;参见本书第 141 页);与他们邻近并有亲缘关系的莫多克人玩线绳游戏是为了"杀死月亮",即缩短正在过去的冬季月份(Ray:3,第 132 页)。沙什塔人(Shasta)在冬季玩杯球是"为了使月亮变老,冬季变短……也是在冬季,儿童玩线绳游戏,但仅仅在月亮增盈期间……并且是为了催促它的行进。另一方面,当月亮转亏时,人们用猪的脊椎骨玩杯球游戏,以使月亮亏得更快"(Dixon:7,第 446 页)。这一切运作也都可以称为是"跛足的",因为它们缩短一个方面而延长另一个方面(参见 MC,第 468~474 页,在那里,我以类似方式解释了仪式的或神话的跛足,它们在这些地区起重要作用)。因此,它们以周季周期性的角度提供了独木舟的正面等当物,而以周日周期性的角度来看,当独木舟"跛足"时,换言之,当路径沿一个方向比沿另一个方向长时,它的价值变成负面的。因此,用空间的语汇来表述,二分点的佯谬相应于各个相距遥远部落相互用时间语汇表述的二至点佯谬。尽管环境各异,他们还是维护一种共同的意识形态,为此,这是借助启示一种技术知识(航行技艺)的思辨运作,那里借助最终目标不用说也力图保持思辨性的技术运作(游戏也在此列)。因为,就像河流不会变向流动一样,在北半球纬度之下,不可能使季节长度均等。

在上一卷里,我已强调了南美洲印第安人的思想中的周期性理论所包括的诸多方面之一,也即表明了,他们的神话把建基于真实的中介经验

的周日周期性作为出发点。同时，这些神话又追溯了中介之不存在，而后者的概念完全是理论的，尽管可以设想它有两种个别的模态。实际上，可以根据情况选取太初时只有黑夜或者只有白昼的假说。然而，这种先前的黑夜和先前的白昼从逻辑观点看来并不等当：在时间轴上，一者相应于太阳和大地的析取，另一者相应于它们的合取。这个位形映射到空间轴上，便获得社会学的意义：按照每个社会所希望的未来夫妻的理想距离，他们在结婚把他们结合在一起之前彼此多少可以亲近，也即相对地合取或析取。

戈杰（1，第108页）据范·科尔（Van Coll）和佩纳尔（Penard）而引用的两个圭亚那神话证实了这种联系的对称性。按照其中一个神话（阿拉瓦克人：M_{420a}），太阳和月亮曾是人，负责照看关在一个篮子里的亮光。太阳希望娶一个印第安女人，但他处在很高的地方，无法下来；因此，这女人必须登高上去。一到达那里，她就急于打开篮子，于是亮光传播开来。可以看出，这神话借助一系列转换刻意反转 M_{411}：**和通 ⟹ 结婚；天体下凡 ⟹ 人上天；黑夜亮光的起源 ⟹ 白昼亮光的起源。**另一个源自卡利纳人的神话（M_{420b}）讲述，亮光的主人太阳如何不得不传播光，以便更好地监管欺骗他的妻子。"于是，他变成可见的太阳，从此之后他用黑夜改变白昼……如果没有这种罪恶，那么，黑夜就不会存在，而只有永不休止的光亮。"瓦劳人说，一对老年夫妇照看白昼的亮光。他们的儿子只答应把亮光给予两姊妹中保持处女贞洁的一个（M_{420c}；Roth：1，第266页；Wilbert：9，第64～67页）。

如果说从亚马逊到火地岛，这些神话都把贞节与白昼相联系，把淫荡同黑夜相联系，那么，它们都是想从白昼和黑夜的规则交替中看到夫妇关系的正常状况。关于这个题材的一个蒙杜鲁库人神话（M_{421a}；Murphy：1，第88～89页）和另一个卡耶波人神话（M_{421b}；Métraux：8，第18～19页）又回到了上一卷里已扼述并讨论过的一个亚马逊图皮人神话（M_{326a}；MC，第423～424页）之上，但它们所以回到那里，是因为它们以比他们已考察到的那些神话更为明白的方式发掘了乘独木舟旅行和白昼与黑夜规则交替这两个题

材相结合的深刻原因。因此,我们现在来回顾这个神话。在永恒白昼主宰的时代,已嫁给一个印第安人的大蛇女儿拒绝与丈夫睡觉,因为她需要做爱所必不可少的晦暗。这丈夫差三个仆役乘木舟远征,去问岳父索要黑夜,岳父看管着囚在水底的黑夜。这岳父愿意把黑夜关在棕榈坚果之中给他们,条件是他们在回到家里之前不得打开。为好奇心所驱使,两个摇桨的仆役想知晓他们听到坚果中的声音的原因。掌管这船的那个仆役起先劝阻他们,后来同意了。三个人聚集到独木舟的中央,打开了这坚果。黑夜逃了出来,在大地上传播开来。蛇的女儿来干预了,她建立了亮光和晦暗的规则交替。

我们已经遇到过天文学三元组。仆役三人组更使我们想起三个又丑又黑的老人,而按照科奇人说的(M_{412};Reichel-Dolmatoff:1,第 2 卷,第 29 页),他们迫害太阳,想让永久的黑夜主宰世界。一个来历不明的亚马逊神话把我们刚才提到的所有题材与一些类似人物联结起来。

M_{104} 亚马逊:黑夜的起源(参见 CC,第 237 页)

在太初,没有黑夜。太阳不断往返,人不劳作,整日睡觉,一天,三个姑娘看到一个女性水妖在她们面前袭击一个名叫卡陶亚(Kadaua)的印第安人。她们想留住他,但这奔跑者把她们带走了,全村人都来攻击,跌进了她们后面的河中死了,只有三个老妪还留在岸边。

老妪们发觉卡陶亚在陪伴一个姑娘游水,她们便叫他把她带回到地上来。他踮起脚,把被救起的姑娘托付给她们,然后去寻找还在离岸很远处的其他两个姑娘。三个老妪趁机劝这姑娘逃离。她们对她说,卡陶亚从未爱过一个女人;她们自己曾爱过他,但他任她们衰老下去。这姑娘听了无任何反应。这期间,卡陶亚试图让另两个姑娘游水,但她们已听不出他的声音,逃离他。最后,她们溺水而死。

卡陶亚哭着回来了。他从水中出来，看到被他呵护的可爱姑娘也在哭。她回答他的问题说：她担心跟着他会像以前他的三个女人一样变衰老。卡陶亚否认说，他从未做过她们的情人，她们又指责他对女人无动于衷。于是，她们冲向女英雄，把她头发拔光。这姑娘投入水中。卡陶亚跟着她，而那些老妪都变成了负子袋鼠。

卡陶亚紧随这姑娘游泳，几乎能触摸到她的脚跟，但她保持领先。他们这样一直游了五个月。卡陶亚一点一点失去头发，但这女逃亡者又长出头发，不过全是白的。最后，他们到达一处河岸。他问："你为什么离开我?"她回答说：正是因为害怕她头发不会变白。既然这无可补救的事已发生了，所以，她就可以任他来相聚；但是，这样一来，卡陶亚的头发怎样了呢？卡陶亚这时发觉，他已是秃顶。他指责水犯了这个罪过。这姑娘回答说，水已彻底"洗净了"他的头发的"黑色"，从此以后两人都这样生活，以这种状况出现。这样，卡陶亚回到家乡，他的情妇们嘲笑他的光秃脑袋！

这人听不下去。他对同伴说："都是因为你，水才剃去了我的头发。因此，你给我让它们再长出来！"她回答说："完全可以，但条件是你让我的头发变黑，就像被你的情妇们拔去之前那样！"

他们一边争吵，又一边前进，来到一所很大的空无人住的房子，他们在里面烹饪，吃放在里面的食物(/uareá/?)。正在这时，屋主出现了。正是这姑娘的父母，但他们拒绝认她，因为她头发已白，他们还恶意嘲笑她的同伴的秃头。后者神情沮丧，一连睡了两天。又过去了两天，这两对男女上路到卡陶亚的村子去，想望那三个老情妇能救治这两个年轻人。但是，她们房舍的气味太难闻了，使人不敢进去。在里面，这三个老驱在叫唤："ken! ken! ken!"，就像负子袋鼠在叫。卡陶亚点火燃这茅舍，产生了强烈的烧焦气味。这姑娘反对说："你会烧掉我的头发！"这时，白昼消失，沉沉黑夜笼罩大地，而炽热使负子袋鼠

的眼睛爆裂。

一会儿,闪亮的火星上了天,固定在那里。卡陶亚跳进了茅舍,想寻找同伴的头发;她跟着他也跳了进去,她父母也这样。四个人全都葬身火海。他的身体爆炸了,一直飞到天上,从此之后,火和白炽的木炭装扮黑夜。(Amorim,第445~451页)

这个神话的解释提出了许多困难。首先,它叙述了一个极其复杂的故事。其次,我们不知道它究竟源自哪个部落。这神话是从内恩加图语(nheêngatu)即亚马逊图皮语采集到的。但是,这什么也证明不了,因为这种通用语(lingua geral)是马瑙斯地区许多语族的部落如阿拉瓦克人和图卡诺人所通用的。只要看一下阿莫里姆的采集工作就可以了。他搜集了来源各不相同的亚马逊神话,但又始终不详确说明其来源,其目的是为了证明,三个糊涂姑娘的题材和属于月亮的青春期英雄因两性同体而无能的题材,这类题材构成各个联姻的或敌对的、但相互间的换婚或诱拐女人造成各种各样联系的部落所共同的神话遗产的一个不可分割的组成部分。阿莫里姆、斯特拉德利以及在较小程度上巴博萨·罗得里格斯所采集的神话大都属于特殊的一类。因此,这就给上述不确定性又增添了一种不确定性。这些著作者所探访的是一种学术性的神话,而这种神话无疑是由我们几乎一无所知的贤人团体根据混杂的材料精心编撰而成的,我们只知道,这些团体是等级森严的,而同一些神话的各个多少是秘传的版本必定属于不同的等级(参见MC,第270页)。

因此,我们在作推论时要谨慎从事,只满足于强调某些方面。显然,M_{104}的双重女性三元组使人想起M_{326a}中的男性仆役三元组,因为一切都与黑暗的起源相联系。这两个三元组还使人回想起斯特拉德利(1,第503~506页)对一个夜间活动的女性三元组所做的一点提示。这个三元组由凯雷皮尤亚(Kerepiyua)、基里尤亚(Kiriyua)和基里里尤亚(Kiririyua)组成,

她们分别是“梦之母”、“睡眠之母”和“沉默之母”。图皮人在第一个人物那里看到一个老妪从天上下来，“但是巴尼瓦人(Baniwa)、马瑙人(Manao)、塔里亚纳人(Tariana)、巴雷人(Baré)等等部落说，从天上下来的女人不是老妪，而是无腿的姑娘，她在巴尼瓦人那里名叫阿纳巴内里(Anabanéri)，偏爱通过虹霓之路在星辰光线上旅行……”这个残废人物使我们想起已遇到过的其他一些人物。

像我们所有神话中的男性英雄一样，卡陶亚也位居两种类型女人、两种形式婚姻之间。M_{104}的独创性在于把这个已是二重性形象的形象再一分为二。在一开始，这神话表明，卡陶亚被水之母这个超自然生灵吸引而去进行**疏远的**而又无可挽回的交合，而无耻的同乡试图把他留在她们**身边**。这个对于亲近和疏远关系的空间表达，后继着另一个在时间层面上的表达：它把卡陶亚**疏远**的三个老妪与他**趋近**的三个姑娘对立起来，不过这次是在持续时间领域内。因为，这英雄为了疏远前三个老妪，把她们变成了负子袋鼠，也即——如在《生食和熟食》中已表明的那样(第219～250页)以及如放臭气的负子袋鼠的插段所证实的那样——因而腐败的老妪；为了趋近这三个姑娘，他把其中一个变成老妪，另外两个变成死人。这神话的第二部分把这两个方面又整合了起来。

实际上，在五个月期间内加速进行的衰老是在**泅水追逐**过程中发生的，而泅水追逐是**乘独木舟旅行**的反面：两个主人公一男一女直接在水中沐浴而不是乘在小船中在水上漂浮。这女人在男人前面，而不是坐在后面(参见本书第123页)。最后，也是最重要的是，其手触摸到女人脚跟的男人必须追上她，但未成功，而在乘独木舟旅行时(关于这一点，M_{326a}的证据很重要)，三个犯错误的乘者团聚在独木舟的中心，而他们并没有这个必要。这三个旅行者聚集在他们中的一个人的周围，因此这人扮演空间中介的角色。那个女游泳者所以不可能被追上，是因为她拒绝成为时间中介的主体(衰老介于年轻和死亡之间)，而她是三个鲁莽女游泳者中唯一的幸存者。

这些反转的理由显而易见:如同先前白昼的神话 M_{104} 和 M_{326a} 以同样方式把长白昼的假说与长黑夜的假说对立起来,它们也设想这两个项之间的中介,但采取另一种方式。这中介在 M_{326a} 中是历时的,在那里在于白昼和黑夜的规则交替,而在 M_{104} 中是共时的,在那里可能主宰一切的绝对黑夜由于腐烂和烧焦相会合(这不是交替)而存在,而一当这黑夜靠月亮和银河的共生创造而存在时,它便得到调解。

因此,M_{104} 既然属于学术性种类,所以理应能够直接就处于许多神话的交点上。继续分析下去,无疑我们就能证实,在一所点燃火的茅舍里面叫着"ken! ken! ken!"的负子袋鼠转变成了 M_{326a} 中的夜间活动动物,它们在一个坚果的囚室里面叫着"ten! ten! ten!",也是火把它们和黑暗同时赶出这囚室。在 M_{416} 中,太阳鸟的笼子无疑反转了前面的题材,何况这三个神话的英雄们还例示了性无能的情形:作为跛子(M_{416}),作为男女同体(M_{104})或者作为因妻子拒绝而无法与她睡觉的丈夫(M_{326a})。从火地岛直到亚马逊,他们的这种无能都是与连续不断的白昼主宰的原初状态相联系的(参见 $M_{412a,b}$ 和奥纳人神话 M_{419},载 Bridges,第 433 页;Lothrop,第 101 页;Gusinde,第 1 卷,第 586 页)。

最后,M_{104} 与另一个已考察过的神话(M_{149b})共有一个既共时又历时的骨架,它把未老先衰即短暂人生的题材与调解黑夜发光体:月亮、星辰和银河之存在的晦暗的题材连接起来。其名字可能标示秃顶的一个英雄(以上第 128 页)、另一个很快变秃顶的英雄成为太阳的端庄女儿和兀鹰的放臭气女儿之间或者年轻情妇和也放臭气的负子袋鼠之间的竞争的战利品。两人都通过水路旅行,由一个妖怪癞蛤蟆或水妖引导。与太阳女儿联姻使男人青春延长;与男人联姻使他的年轻妻子未老先衰。每一次,这结局都是放臭气的动物取胜所使然。太阳女儿被英雄抛弃后变成银河;与本身保持忠诚的男英雄相同等,M_{104} 的女英雄转变成了黑夜的天体。

尽管没有一个神话会说得一清二楚，但我还是试图把它们叠加起来，直到它们相互重合，并从而以暗码(grille)的方式让共同的消息显现出来，而每个神话只包藏这消息的一个片段或一个方面。现在，我要浓缩但明白地表明这消息，如同我用作为以上讨论之出发点的 M_{415} 所表达的那样。我要说，由于没有能力用**双向河流**的方法中和**亲近婚姻**和**疏远婚姻**之间的对立，阿马利瓦卡和沃奇因而首先借助石刻来决定月亮和太阳之间的合理距离(确保不发生乱伦)；此后，他们就能通过弄断女儿(她们倾向于**过分疏远的交合**)的腿，把她们固定于**相对亲近的**婚姻。

同样，其他神话分离出的消息也相互加强。如果说月亮英雄拒绝与婶母乱伦(没有犯乱伦罪而惹起黑暗，M_{13})而答应娶一个过分疏远的公主为妻，那么，白昼便像黑夜那样成为**无热的亮光**(M_{406})，如同太阳的女儿们这些疏远的并被抛弃的公主用灰暗的微光照耀(M_{149a})。这英雄在完成了一个往返，回到了亲人中间之后，便允许太阳以白昼的热的发光体的形式出现(M_{406})。换言之，这白昼天体从此居留于恰当的距离，就像在独木舟中蒙受挨冻或受热之苦的太阳同伴(M_{149a})不应处于**过分近**或**过分远**(M_{405})。

当我初次对 M_{149a}(CC，第 345 页)感兴趣时，我就已指出，这神话与《生食和热食》特别着力考察的那些神话结成佯谬关系。作为盗癞蛤蟆巢者，英雄的角色反转了参照神话(M_5)的盗金刚鹦鹉巢者；因为，在实际上，这种两栖动物并不栖止于树梢。然而，我们知道，以盗鸟巢者作为英雄的博罗罗人神话和热依人神话乃关涉烹饪用火的起源，它们构成一个与把短暂人生的起源和栽培植物的起源联结起来的主要属于热依人的那些神话相平行的系列。以短暂人生的起源作为原因论功能的 M_{149a} 又横截了这两个神话组。它的发生与其中一个组相对称，结尾与另一个组相同。

然而，现在应当作一点非同寻常的说明。刚才援引的神话全都涉及天和地的关系：无论关涉栽培植物，它们是星辰和凡人交合的结果；还是

分离曾经过分接近的太阳和地的烹饪用火(通过介入它们之间);或者短暂人生,这无论何时何地都是分离的结果。难道不应得出这样的结论:这些神话以两种方式构想太阳和地的关系,其一为采取垂直的和空间的结合的形式,烹饪的发现则通过在天和地之间插入众用火炉而终止了这结合;其二为采取水平的和时间的结合的形式,而生和死之间、白昼和黑夜之间的规则交替的引入终止了这结合?

圭亚那的阿拉瓦克人用白昼天体与月亮的战斗来解释日食;他们努力地发出恐怖叫声来分离它们(Im Thurn,第 364 页)。同样,当月亮只有一部分可以看到时,或者月亮被蚀时,卡利纳人把这些现象归因于太阳向它挑战(Ahlbrinck,词条"nuno"§4,7)。在亚马逊,人们说(M_{422};Rodrigues:1,第 211~212 页),太阳和月亮曾经订婚,但它们的婚姻看来不可能:太阳的激情火烧大地,月亮的眼泪水漫大地。因此,它们熬着过孤独的生活。太阳和月亮彼此过分接近,便产生腐烂的世界、烧焦的世界或两者偕与俱来;过分疏远时,它们便危及白昼和黑夜的规则交替,引起作为颠倒的世界的长夜或者导致混沌的长白昼。独木舟解决了这个两难困境:这两个天体一同登船,但两个乘者被赋予互补的功能,一个在前面摇桨,一个在后面掌舵,迫使它们在船首和船尾间作抉择,并保持分离。

不过,这样一来,难道我们不应承认:把月亮和太阳、黑夜和白昼联结起来的独木舟在较长旅行的**时间**里使他们保持合理距离的同时,还起着一种作用,可比诸家庭火炉在家庭茅舍包围的**空间**中所起的作用吗?如果烹饪用火未起到太阳和大地的中介的作用(通过把它们联结起来),那么,这便是腐烂世界和长夜在主宰;如果它未保证它们分离(通过介入它们之间),那么,这便是大火造成的烧焦世界在主宰。神话的独木舟正是起着这样的作用:从垂直转移到水平,从距离转移到持续时间。

当从巴西高原过渡到圭亚那—亚马逊地区时,发生了影响意识形态的上层结构的转换:这里集中于独木舟和捕鱼,那里集中于烹饪用火和栽

培植物。说到底,这转换最符合基础结构的各个不同特征,因为捕鱼或者农业都构成服从于周季周期性的最狭隘的技术活动。然而,周季周期性处于周日周期性(其周期更短)和人生周期性(其周期更长)之间的中点。

我现在插叙一段,以便间接表明,我们刚才认识到的独木舟和家庭火炉在形式上同系。M_{104}表现为一个关于秃顶和白发的神话。美洲印第安人那里罕见讨厌秃顶和白发,种族志文献也未见提供确证的例子。只是更令人瞩目的是,关于秃顶的神话在热带美洲和在北美洲西北地区的分布和两半球共同的其他题材的分布大致相同,两地提出的解说也相同:头发浸在水中,或者处于有水的环境之中,这引起头发腐烂。在南美洲,乌依托托人讲述了一个故事:一个男人被一条蛇吞入腹中,接触了在那里的腐解尸体而变成秃顶(M_{423a};Preuss:1,第219~230页)。查科也有一个关于同样题材的乔罗蒂人神话(M_{423b};Nordenskiöld:1,第110页)。委内瑞拉的尤帕人说,冥界的侏儒由于用头接受人的排泄物而变成秃顶(M_{423c};Wilbert:7,第864~866页)。

已见于西伯利亚的人被妖怪吞吃而变成秃顶的题材也存在于北美洲,从温哥华岛直到俄勒冈州(Boas:2,第688页;Frachtenberg:1,第31页)。按照野兔皮提纳人的说法,捕鱼主人具有秃顶的头(Petitot:1,第231页)。我已指出过,尤帕人那里有着排泄物覆盖头而引起秃顶的观念;在奇努克人那里也看到这个观念(Jacobs:2,第2篇,第326~328页;亦见萨哈普廷人的版本,载Jacobs:1,第186~188页;内兹佩斯人。"Nez-percé",载Phinney,第106~112页)。这些简短提示并未穷尽这个问题。在南美洲的卡希纳瓦人那里(Tastevin:4,第21页)以及在北美洲的波尼人那里(G. A. Dorsey:1,第14页),完全或部分秃顶的人象征雷鸣;最后,奥吉布瓦人有一个神话(我们还会回到它上面来)说,一个女人在太阳使她成为秃顶之后,变成有益的月亮(M_{499};Jones;1,第375~376页;2,第2篇,第623~653页)。但是,把这些提示汇总起来,我们也只是为了把它们与一个阿劳

干人起源神话的一个细节关联起来。现在,应当按照由勒曼—尼切(11,第28～62页)提示并加以比较的各个版本来描述这个神话:

M_{424}　阿劳干人:秃顶的起源

在远古时候,一次大洪水毁灭了人类。按照某些版本的说法,这洪水是对放浪形骸的惩罚(参见M_{416})。人人都把这洪水归罪于一条蛇妖,它是海洋的主人,按其叫声名为/caicai/。人们荷载着食物越过漫漫大水和无边黑暗,然后爬上一座有三个峰的山,它的主人是另一条蛇,它是第一条蛇的敌人。它也按叫声名为/tenten/;它也许甚至借一个穷老头的形体显灵,以便警告人有危险威胁他们。爬不快的人溺水而死,他们变成了各种鱼。后来,它们使退潮时来捕鱼的女人受孕。这样,她们怀上了以鱼命名的各个民族的祖先。

随着幸存者沿山坡往上爬,这山被占满了,或者,按照另一些版本的说法,山浮在水面上。过了很久,/caicai/和/tenten/试图一争高低。最后,这山胜了,但是人却因而离太阳近了,以致他们不得不用堆放给养的碟子遮头。尽管有这些临时凑合而成的遮阳物,还是有许多人死了,很多人变成秃顶。这就是秃顶的起源。

当/caicai/承认失败时,只存下一两对幸存者。人的牺牲使他们得到水退的结果。于是,他们重又居住在地上。

我们切莫援用山的主人蛇的叫声/tenten,trentren,thegtheng/和M_{104}中负子袋鼠的叫声/kenkenken/或M_{326a}中的夜间活动动物的叫声/tententen/之间的相似性。然而,语言学家如果考察各种南美洲语言中含义为分离和结合的形式的各个拟声词:一方面为/tenten/、/tintin/,另一方面在亚马逊神话中为/wehweh/所具有的价值,那么,无疑会取得一些有意义的成果;这里,/caicai/和/tenten/经过了一个尤为令人瞩目的反转,因为

当把 M_{424} 作为关于秃顶起源的神话研究时，它也反转了同类型的亚马逊神话：它把这种作用归因于太阳的焦灼的炽热而不是水之引起腐烂。我来继续探讨这后一方面。按照 M_{104} 和其他神话，秃顶产生于沿水平轴平移过程中浸入水中。按照 M_{424}，秃顶产生于因沿垂直轴升高而引起的对太阳的趋近。在第一种情形里，如果主动的旅行者（他们起劲地游水）不是投身于液体的环境之中，而是在一个独木舟（它是一个木容器）中航行，那么，秃顶本来是可以避免的。在第二种情形里，被动的旅行者（山成为他们的吊车）看来可以避免秃顶，只要他们逃离水，用木碟子（即容器）自卫来对付太阳的趋近。实际上，古代阿劳干人不知道陶土，他们用木头制造餐桌碗碟。我们从传教士得到这神话的第一批版本，而他们也嘲笑它们语无伦次：易燃物做的碟子怎能抵御燃烧的天空呢？（Lehmann-Nitsche：11，第34页，注③；第36页，注②；第41页，注①）相反，我们觉得，这个工艺上的细节与一个神话反转相一致，这反转赋予烹饪用的但用木头制的碟子以抵御太阳引起的秃顶的作用，而如果我的假说是准确的，那么，这作用一如亚马逊神话用暗示忽略法（prétérition）赋予木质独木舟的抵御水引起的秃顶的作用。因此，依凭这一主见，独木舟和家庭火炉的等当性便得到证实。它们都作为中介，分别作为水平轴上这里和那里之间的中介或者垂直轴上低和高之间的中介。

勒曼—尼切已依凭别的根据而假设，阿劳干神话和圭亚那地区的神话有相似性。如果能根据各处的类似信念来证明，如圭亚那印第安人所解说的，某些排列整齐的石头代表在长夜之中祈求太阳来归的祖先的化身（Frikel：2），那么，这相似性就显得更为明白。然而，我不敢假定，在这些南美洲语言中像在我们的语言中一样，石头专门用来招引因下述事实变成秃顶的祖先（我们在类似情境里也这样说）：他们不再“依靠这石块”……

对烹饪起源神话（M_1，M_7—M_{12}）的研究引导我们设想产生于天地分离的腐烂世界和产生于天地结合的烧焦世界之间的对立。对于阿劳干人

神话来说,这两个世界相对于/caicai/和/tenten/的世界。迄此为止我们已讨论过的神话全都浸润了这个基本对立,而它们可以把这对立折射到许多色带上,每一个色带又都从中滤出一种意谓色调。一方面,我们如此便思考了过分疏远的交合或者谨慎的独身者、冒险的丈夫、流浪的女儿或者动物妻子、过分自信的访客和不贞的女主人,而他们全都例示了沟通在变得很危险或者不可能时的方方面面。

另一方面,我们发现了过分亲近的结合、乱伦的双亲、纠缠的女人,也即一些例示过分迅速的沟通的模态。这些神话也通过把月亮喜欢的长阴茎的男人(M_{256})和太阳喜欢的无阴茎男人(M_{255})对立起来而发现了解剖学辩证法之途,这种辩证法与以前的各辩证法完全相同,而且我已在前两卷里列举了它的许多例子:被钻孔的或被堵塞的、钻孔的或堵塞的人物;在后一种情形里又有过分笨重的或者过分粗大的,以及扮演沟通者或者联系切断者的角色……

然而,这一切对立都成对地而又逻辑地结成等级体系。腐烂世界和烧焦世界属于宇宙范畴,它本身又有两大模态,一个是天文学的,另一个是地理的,视在把天和地对立起来的垂直轴上还是在把近和远对立起来的水平轴上划分它的构元而定。然后,可以把这垂直轴的两极投射到人体这个缩小的尺度上,而人体的肢体和器官于是在高和低之间划分。也可以从性的或饮食的方面限定这些肢体和这些器官。在第二种情形里,两性的对立不起相干的作用,并让这个领域向其他对比开放:消化管道的开孔区分为下部的和上部的,而它们又单独地或一起可以是打开的或关闭的。在第一种情形里,两性的对立需要专门的词汇工具来表达:在女人那里是关闭的或有齿的阴道,在其男性对偶那里是过短的或过长的阴茎。

如果从人类的观点来看这些神话,那么,这第一个对立将成为文化和自然的对立,而这与宇宙的二等分中的地理极相重合。但是,这自然范畴又包含两个模态,一个是生物学的,其地位已很明显,另一个是工艺的,

而它与属于文化范畴的对立的一个项相重合。另一个社会学的项又产生了这样的对立：**在群体内/在群体外**，由之通过新的二分便过渡到内婚制、外婚制或战争；或者过渡到独身、乱伦或结盟，等等（图 16）。

因此，我从本书开始起就一直在探讨的那些对立全都分布在一个网络的节点上，而这网络的组织是可以辨识清楚的。如果继续分析这网络，则还可以纳入其他神话，向一些新的方向延伸，同时填补一些空白。一句话，所指出的各神话间的各个差异处于这样的水平：它们以每个神话反省这网络的独特方式，沿水平、垂直或对角线的方向先使一部分对立起作用，以便使某些成对的对立相重合，并以某种观点显现许多对立之间的同系关系。

还应强调，为了图示的需要，我已把一个网络弄成平面的，并使之空泛化，而要完全地说明这网络，还需要其他一些层面。例如，天文学轴可以是空间的或时间的，而且在这两种形式之下，它仍可以叠加于地理轴之上，而这轴又包括两个方面：亲近或疏远距离的空间方面以及迅速或缓慢旅行的时间方面。从饮食的观点来看，被钻孔的人物可能采取两种方式：无内脏，以致食物取正常路径穿越身体——从口到肛门——但太**迅速**（时间轴）；或者无身体（滚动的头、躯干女人，等等），以致食物在喉嘴水平上被排泄而其路径变得反常地**短**（空间轴）。被堵塞的人物本身看来又被剥夺了口（高）或肛门（低）。从性的观点看来，也存在类似的二分法，其具体分法视所考察的角色是男的（被赋予太长或太短的阴茎）还是女的（被赋予过分张开或过分关闭的阴户）而定，同时我们知道，这些人物还被赋予修辞意义。因此，这些神话在家庭火炉和独木舟之间建起的工艺对比也要并入其他各个可叠加的对比：高和低的对比、亲近和疏远的对比、空间和时间的对比、本来意义和比喻意义的对比。

因此，可以说，从逻辑的观点看来，家庭火炉的转换回过来又被映射到一个垂直中介结构的水平轴上，结果，一根轴的**天/地**两极便与另一根轴的**这里/那里**两极相重合（图 17）。然而，并不缺乏这样一些神话，它们

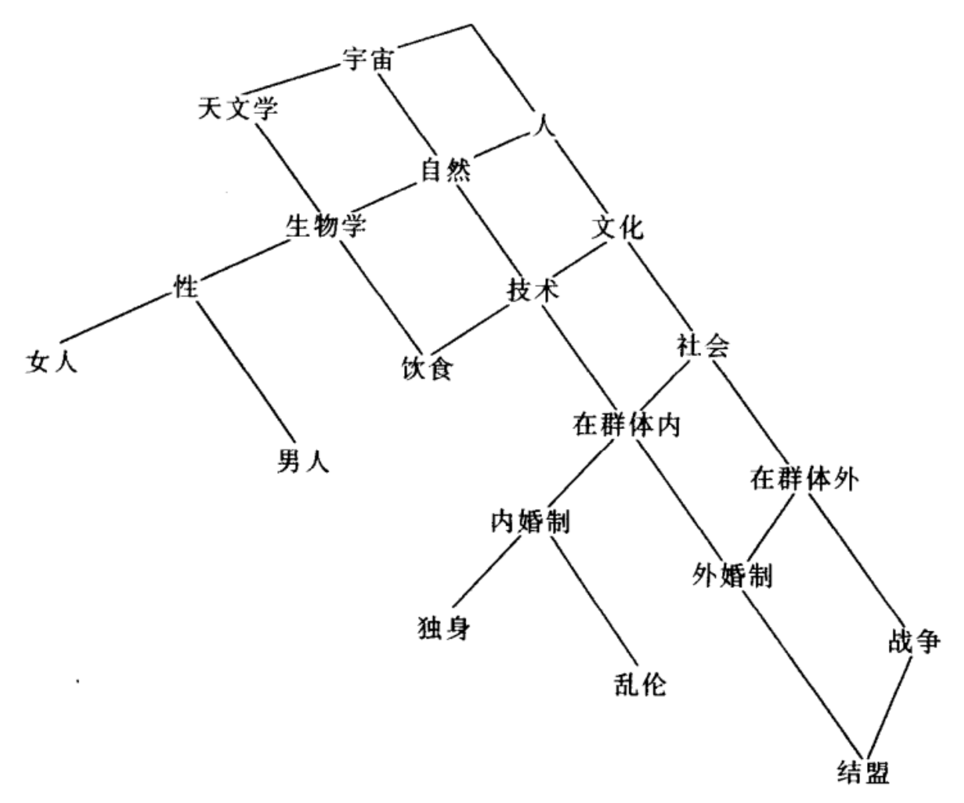


图 16　神话对立体系的网络结构

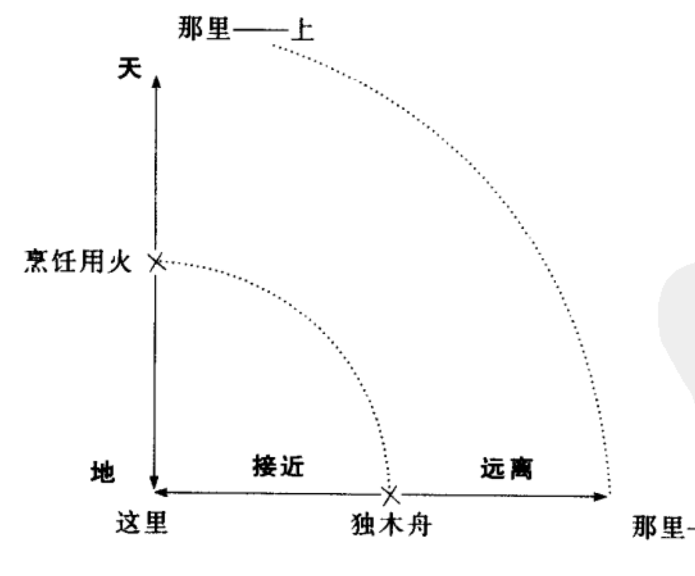


图 17　烹饪用火和独木舟

最直接地证明,在天上的旅行(M_{187})构成因鲁莽而走得太远的旅行英雄的最大冒险。

当用这种方式来表述时,这转换实际上成为自我同一,而我们所以知道要这样说明一些民族,是因为他们用"一船"(bateleé)而不是家庭或火炉来描述他们社会的基本构元。马来人(Malais)把短剑鞘的船形终端部分称为波纹刀刃的"房舍"(Rassers,第 35 页)。这样,他们以象征方式表达了在西伯利亚得到充分应用的一种对应关系:沿海的楚克奇人(Chukchee)的社会单位是"一船",这一船人各成员一起进行狩猎和捕鱼。印第安人也这样说到一个村:它有多少"一船",每"一船"由若干联姻而成的家庭组成(Bogoras:2,第 544,629 页)。人们在爱斯基摩人那里也观察到类似情形(Boas:1,第 601 页;Spencer,第 177~192 页及各处)。新几内亚的这些部落的情形同样是意味深长的,在那里,每个民族都专有一所大房舍和一条大船,其成员独占地在房舍中过夜,白昼则聚集在大船上。这房舍本身也往往呈船形,并且两者都有一个不变的名字,它传给为了取代旧房子而建造起来的新房子和当旧船必须改造时而继之而来的新船。在某些三角洲地区,只有一个语词兼而标示"氏族"和"船":为了晓得一个陌生人属于哪个氏族,实际上人们问他"哪条船是他的"。因此,船构成了最典型的社会单位,这角色在别处由群体成员聚居的共同房舍充任(Wirz,第 146 页及各处)。

最后,南美洲印第安人在乘船时总留意用葫芦或棕榈佛焰苞携带保持炽热的余烬。难道这不是把独木舟再变成了家庭火炉,而这火炉无疑是活动的,但其相对安全性与旅行的风险和不确定性相对立,从而提供了房舍的近似等当物吗?

然而,事实上,火炉和独木舟属于一个比图 17 所示更为复杂的体系,这图仅仅例示了论证的一个步骤。为了从一根轴过渡到另一根轴,仅仅把一个垂直结构应用于在其他一切方面都同系的一个水平结构之上,是

不够的;这必须完成从整体到部分的拓扑(topologique)转换。两个极由一个中介项相连而成的每一个体系成为它自己的中介项;或者,喜欢的话,它也可以成为对于一个高阶次体系的中介项,尽管一个复杂结构乃按缩减的尺度转移旧体系的整个形象。

这初始情境实际上究竟怎样呢?在开始时,关于烹饪起源的神话设想了一根由太阳和地占据两极的垂直轴。烹饪用火的发现使一个中间项出现在这两极之间:烹饪用火存在时调和天与地的对立;它不存在时任这两个极项面对合取或析取的抉择,而合取导致烧焦的世界,即白昼的最高表现,析取导致腐烂的世界,即黑夜的最高表现。

然而,白昼天体太阳和黑夜天体月亮在同一条船中的存在(坐在船的两端,因此让中间位置空着,留给第三个人物,他不负有掌舵或划桨的责任,故而理论上保持空着手,能够监视余烬)本身就把作为天和地之经调和的**合取**的白昼——等同于接近的地理范畴——和也采取经调和的形式的、但作为天和地之**析取**的、等同于疏远范畴的黑夜关联起来。**因此,被独木舟弄得隔开一定距离的,是合取的析取本身。**如果白昼和黑夜、合取和析取靠得太近,那么,就会目睹太阳和月亮乱伦、蚀和周日周期性瓦解,而这些现象乃在地理层面上相应于亲近和疏远间对立的丧失。反之,如果白昼和黑夜、合取和析取离得太远,那么,结果便或者是永不止息的或者说绝对的白昼,或者是永不止息的或者说绝对的黑夜,同时在这两种情形里还连带发生光亮和晦暗相分离,或者它们不再互为中介,这种中介的作用者为黑夜期间的月亮或星辰的亮光、白昼期间的云的阴影或虹霓的阴暗。视神话采取黑夜的还是白昼的、历时的还是共时的观点而定。最后在地理的层面上,可以查明,不再是接近和远离两范畴间的对立消失,而是它们间的中介消失。

因此,当从烹饪起源神话过渡到黑夜和白昼的交替或互为中介之起源的神话时,我们便已从考察一个阶次 1 的总体过渡到了考察一个阶次 2

的总体。现在，我们面临的不是两个项之间的简单对立，而是另一种更为复杂的对立，它牵涉到了用以表达第一个对立的两种模式。我已介绍过的那些新神话并不满足于把两个项对立起来。它们把这些项可能依之相互对立的不同方式对立起来。因此，它们把对立的形式对立起来，这样，便例示了从判断(jugement)的逻辑到真正命题(proposition)逻辑的过渡。

对于这种增加了的复杂性，倘若不求助于利用一个附加的向度，就仍然无法解释清楚。无疑，关于烹饪起源的神话可以按时间展开，但对于内部的范围来说，它们仅仅构成关于空间的概念，而关于白昼和黑夜起源的神话同时构成关于空间和时间的概念。由于这个事实，所以，空间概念被置于一个多向度的连续区中展开，也就是说，这空间因被弄得与时间不可分离而从绝对的变成相对的。它不再用高和低的静态对立而用由社会坐标而不是宇宙坐标决定的亲近和疏远的动态对立来界定。

可见，时间范畴在神话思维中乃作为为了揭示其他已在空间中给出的关系之间的关系所必需的中介而出现的。我们已经知道，传奇小说样式源于减小各种不同间距的连续序列性。然而，传奇小说样式也产生于间隔的项的逻辑本性之复杂性的进步。这进步需要一个时间的向度，后者作为历史的持续时间双重地与共时空间对立，同时又使得它能够克服其二律悖反(antinomie)。当从这个形式观点来考察时，神话思维所设置的两难困境不免让人想起音乐所遇到的两难困境。在这两种情形里，都要求缩减各有意义项之间的间距，以便使这些项保持各不相同，而人们预先已使它们彼此相距较远。这种接近和远离的辩证法是神话和音乐所共有的，它使两者面临同样的抉择：对于神话来说，通过保持忠于小的间隔而成为小说体的(或者对于音乐来说保持浪漫主义)；或者，通过回复到大间隔的常规而保持为神话体的(或者认为，它成为结构的)，而这大间隔还被弄成是表面上的，尤其因为把它们隔开的距离并非业已属于体系的本质，而是产生于人的技巧：人通过系统地批判小间隔而给出大间隔。

在我们经历了传奇小说体神话中的冒险之后,如果我们能够从 M_{415} 中又发现一些无可争辩地依从于结构分析的形式,那么,难道不可以作这样的推论:在这个神话中,阿马利瓦卡决心砍断女儿的腿,就像序列音乐在为了利用大音程而需要折断旋律的翅膀的手段时的所作所为吗?

我们现在回到独木舟。在独木舟那里,这些神话发现了因缺乏中间项而被其两极的合取或析取所取消的一个对立的两种极端形式之间的一个平均解的矢量。乘独木舟的旅行者全都凭经验知晓工艺的命令,而这些命令使这器具绝妙地适合于在形式层面上扮演这角色。乘独木舟进行一定时间的旅行,至少需要两个乘者履行互补的功能:一个推进这船,另一个操纵它。后者必须坐在后面,而为了平衡这船,前者必须占据前位。在旅行过程中,两者都不可走动,更不可以换位,也不可以突然使船运动,这会倾覆它。因此,这两个船员在任何时候都不可以相互靠得**太近**;但是,他们被结合在同一个事业中,因而也不能离得**太远**。独木舟所量度的空间和非常严格的航行规则协同使他们保持**适当距离**,因而既成为集体,但又是分离的,一如太阳和月亮为了不让过分的白昼或过分的黑夜烧焦或腐蚀大地而必须做的那样。

事情还不止于此。在旅行中**闭合的**独木舟履行了对这些神话赋予旅行的语义功能的一种拓扑转换。我们几乎可以说,独木舟使旅行在一个特优的空间中内在化,而旅行使独木舟在一个不确定的持续时间里外在化。因此,它们能够兼而作为空间的和时间的两种运作者,以便确保对亲近和疏远作调解,而这两者的对立在这些神话中以三重形式出现:乱伦和不可能的婚姻、守家的性格和冒险的嗜好、连续的或绝对的白昼和黑夜。

因此,乘独木舟旅行的组织允许一起实施两种运作。一种是逻辑型运作,它总和在各个不同阶段上预先设置的各个对立,给出一个总体的结果即一个系统,后者由各个相互对立的项构成一个新的对立。另一种是语义型运作,它平行地总和空间的域(垂直的和水平的)、时间的域(旅行和

历法)、社会学的域(独身和结婚、内婚制和外婚制、结盟和战争)以及解剖学的域(切断和爆炸、张开和闭合、生理缺陷),它也给出一个总体的结果,而太阳—月亮这个对偶概括了这结果的种种性质。不过,这里提出了一个问题,而如果想要弄明白,为什么会发生惊人的语义变动,这些变动根据时代、地域和部落而影响到这两个天体的概念和功能(L.-S.:18),那么,就必须解决这个问题。

我已说过,独木舟是个运作者。那么,它的性质究竟怎样呢?独木舟把太阳和月亮编为乘者后,强加给它们不动的间距。独木舟移动这标准,用它量度独木舟依次行过其各点的一段路程的长度。不连续空间的一个区段在连续空间上的这种位移使得能够对在旅行过程中接近距离和远离距离所取的各个反比例值的无限级数(série)求和。在出发时,独木舟贴近渡口,以致接近的距离实际上仍为零;另一方面,冒险经历中种种预料不到的危险实际上使远离的距离成为无限大。但是,旅行开始了,一天又一天,接近拉远了而远离在趋近。待到独木舟抵达目的地,这两个项的初始值便反转过来。返程则沿另一个方向实施同一些运作,而独木舟的固定标准排除了这些运作就零值或无限值取得极端结果,只允许取得平均结果。

如果认为这些极端结果分别相应于我所称的烧焦世界和腐烂世界,如果同意以上所述而承认,独木舟履行了对接近和远离的合取(U)和析取(//)所取的全部值求和,那么可以写下:独木舟是空间运作者,使烧焦世界(天和地的合取,其平衡点为白昼)和腐烂世界(天和地的析取,其平衡点为黑夜)在时间轴上相容:

$$[\text{天} \cup \text{地}] \quad \left(\sum_{\text{远离}//\text{接近}}^{\text{接近}//\text{远离}}\right) \quad [\text{天}//\text{地}]$$

但在实际上，系统的逻辑结构还要复杂，因为以相互交替来保持烧焦世界和腐烂世界平衡的太阳和月亮本身也在语义轴上作为运作者实施求和，这求和以形式观点看来类似于独木舟在逻辑轴上实施的求和。我们现在来更仔细地考察一下这一点。

从空间轴上看，太阳例示了导致干旱、不育和大火也即烧焦世界的天和地之合取。但在时间轴上，太阳引起了表现在两性析取之中的贞洁和禁欲：这些神话说，连续的光亮排除了情爱关系。相对称地，月亮视其在还是不在而扫描了一个语义场，天和地的析取占据了这场的一半，这里过分的长夜导致敌意、食人和腐蚀，但两性的合取占据另一半，因为这黑夜应当很长，足以容许进行作为生育源泉的性交。因此，每个天体都以其自己的方式表达了一种关系在被在一根语义轴上反转为其反面之前所能在另一根轴上取的各个逐次值的总和：

$$\text{太阳}=\begin{bmatrix}\text{天}\cup\text{地（空间轴）}\\ \sum \\ \text{男}//\text{女（时间轴）}\end{bmatrix}$$

$$\text{月亮}=\begin{bmatrix}\text{天}//\text{地（空间轴）}\\ \sum \\ \text{男}\cup\text{女（时间轴）}\end{bmatrix}$$

如果约定用交(intersection)的符号$\cap$来表达平衡点，而在这个点上，合取和析取两种关系 r 尽管存在其反面，但不再是不相容的，并提供了某种共同的东西，那么，太阳和月亮的旅行就表现为由独木舟对这两个天体实施的一种运作，它以神话的宇宙作为结果。实际上，这种宇宙在于每个天体都按其自己方式加以整合的全部空间和时间关系的总和：

$$\left[\sum_{\triangle /\!/ \bigcirc(\text{时间})}^{\text{天}\cup\text{地}(\text{空间})}\right]_{(\cup\cap/\!/)}\left[\sum_{\triangle\cup\bigcirc(\text{时间})}^{\text{天}/\!/\text{地}(\text{空间})}\right]=1$$

换句话说，独木舟的神话对它所断定存在的合取和析取实施了交的运作，同时又使它们保持分离。这个逻辑运作对合取和析取取平均值，为此，把两者保持在同一个语义域中。反过来，太阳和月亮(我们知道，它们也是运作者，在另一个运作中扮演项的角色)对合取和析取的变值的级数求总和，而又不撇除极端的值，但让它们参照不同的语义域。因此，这一切相反对的运作彼此抵消。即使不退到很远处，一个从近处仔细看来让人觉得惊人地丰富而又复杂的神话场从远处看来也显得空洞无物：只要太阳和月亮的对立保持其性质，这对立就能指谓任何东西。神话思维在出发点上形成了一个封闭体系；因此，它只有通过牺牲其冗余度(redondance)[④]才能达致深化。它不停地想象来发现新的对立，但这些对立迫使它认识到已被它用来表达其他对立的各个项的等当性。随着内容愈趋丰富和复杂，形式构造(construction)的严格性愈趋减弱，或者更确切地说，它只是变成图解式的构造而继续存在。在太阳和月亮的情形里，包含了许多神话的内容的渐进性混淆使这两个天体可以互换，并指出，在起源上，太阳就是月亮，月亮也就是太阳。因此，这种混淆只能用不同的模态来补偿，而太阳和月亮正是按这些模态来抽象地表达它们自己或其他意谓。从此以后，蒙受了一种共同的不稳定性的这两个天体仅仅**靠它们特有的不稳定方式**而保持不同。无疑，每一者都能指谓任何东西，但指谓太阳要

④　取信息论学者给予这词的意义，它标示消息的由代码结构所预先决定的诸方面，而这些方面因而避免了被发送者自由选取。

有一个条件:**完全**成为**一者**,或者**完全**成为**另一者**:慈善的父亲或者食人妖。月亮只在下述条件下才保持与太阳的相关而又对立的原始关系:就月亮而言,它或者是**一者兼另一者**,即立法的和欺诈的造物主;或者**两者都不是**,即贞洁的和不育的姑娘、两性人、无能的或放荡的男人。



第四篇

被塑造的小姑娘

他继续说，好吧，原谅我，但事实是，这多么可怕，多么可怕，多么可怕！

——可怕什么呢？我问他。

——这就是我们在对待女人和跟女人的关系上面跌进了堕落的深渊。

列·托尔斯泰(L. Tolstoi)：《克莱采奏鸣曲》(*La Sonate à Kreutzer*)，七星社(Pléiade)版，§Ⅲ，第1073页





Ⅰ　当一个女人是姑娘的时候

……女人的义务中间，排在最前面的之一是纯洁；这是天性强加的一种特殊的、不可或缺的义务。世界上再没有什么比不正经的女人更让人讨厌的了，丈夫也讨厌她，那是天经地义的。

J.-J. 卢梭：《爱弥儿》，第五篇

事实上，从本书开始以来，我只讨论了一个神话。我逐次引入了一些神话，那全都是为了更好地理解我所由出发的那个神话：图库纳人神话 M_{354}，它讲述猎人蒙马纳基的婚姻不幸。

把一个神话分解成若干序列，但它们在情节上始终不分离，更确切地说，这些序列每一个都纳入聚合的总体，而它们在这些总体中取得意义。这样做，我们最后就能找出一个神话的各个基本特征，而这神话于是成为许多其他神话的代表。这些特征共有四个。第一，这神话比较了若干动物妻子和一个人妻，并把她们对立起来。第二，第一个动物妻子是本来意义的蛙的化身，而单纯为人的最后一个妻子例示了取比喻意义的蛙。第三，这比喻的蛙扮演纠缠女人的角色：她拒绝让她所厌恶的丈夫获得自由，而丈夫希望摆脱她；反过来，丈夫不想摆脱的本来意义的蛙被讨厌儿媳妇的食谱的婆婆拆离丈夫（但在比喻意义上）。第四，我已用乘独木舟旅行的序列（它把两个姻兄弟与相反的特征联结起来——一个是能动的，另一个是无能的）表明，这神话属于一个关于从周期性角度考察的太阳和月亮的广大神话组。

然而，我们知道，北美洲还有一个神话组，这些神话可以用同样特征来定义，并且，它们使这些特征显得更为明白，因为事实上太阳和月亮在

那里占据着第一线的地位。这不同于 M_{354},而在这个神话里,我们只能推知伪装成人的天体的存在。这两组神话之间的比较只是较为令人信服而已。实际上,我们所以能选择源于两半球的一些神话加以对比,是因为它们同等地重视太阳和月亮,赋予它们相近的角色。然而,这样一来,面对这种比较从何着手,即究竟用独立的发明还是用传播来解释各个相似点这个传统的抉择,我们倒犹豫不决了。根本不用证明,神话题材有许多是关于穿越新世界的旅行的,因而不需要堆砌例子。我并不以此为己任,我的任务在于证明,不相似的或者乍一看来相似点仅属偶然的神话却可能呈现一种同样的结构,并依从于同一组转换。因此,对于我们来说,问题并不在于为共同特征编目分类,而在于表明,我们根本不想加以对比的一些神话尽管存在种种差异,甚至正是由于这些差异,却按同样的原则进行,并由一组运作引起。

我先来扼述一个插段,它出现在许多神话之中,我已对它作过详尽分析。太阳和月亮两兄弟围绕人妻和动物妻子(正是蛙)各自的优劣争吵。两人未能取得一致意见,遂各自按自己的看法择妻。蛙引起了婆家的厌恶,而这不是因为像 M_{354} 中那样她吃的东西,而是因为她的吃相。实际上,两个姻姊妹——就这个关系而言等同于 M_{354} 的两个姻兄弟——性格相反:一个积极而善自珍重,另一个懒惰而懈怠。蛙因蒙受羞辱而恼怒,遂跳到姻兄弟月亮的背上,拒绝放过他。她因此变成了一个纠缠女人。尽管事件的顺序不同,语义功能的排列也不同,但仍可看出曾被我用来描述图库纳人神话的骨架的所有特征。

在几千公里的距离上发现的这些隐秘的类似性提出了一个难以解决的问题,更何况这些北美洲神话本身构成一个所谓"星辰丈夫"的庞大神话总体内部的一个区域异体,它已由理查德(Reichard)(2)和 S. 汤普森作过详细研究。汤普森的工作最新,他考察了散布于整个北美洲的 86 个版本,除了在爱斯基摩人那里和在西南部的各部落那里的那些版本之外。如果以不怎

么严格的方式来界定这些题材，那么，这里还可做出进一步的发现。

星辰丈夫的神话呈现碎锦式故事的状貌。这故事的完整形式包含许多插段，但罕见它们同时出现。因此，完整的神话保持虚幻的状态，要想根据它的已得到证实的版本中的某一个来对它做出恰当的说明，几乎是不可能的。为了使读者能形成一个观念，我现在扼述理查德(2，第297～302页)融合诸本而编成的一个故事，他把源自右边和左边，但主要是北美洲大草原的各构元按照适当顺序组织起来。

一个或两个印第安少女向往嫁一个星辰为夫。天体满足了她的愿望，女英雄登上了天，在那里受到丈夫和姻亲的款待。然而，他们不许她挖掘长在园子里的一种可食用植物的根。

由于好奇和闲得发慌，她违反了这个禁忌。这植物的根原来掩盖天穹上的一个洞。这洞一打开，这女人便看到了下面大地上的一切和她的村子。目睹此景，她生起了不治的思乡症。于是，她耐心地置备植物纤维或皮条[①]，她把它们一根一根接起来。当她认为这绳已足够长时，便带着婴孩沿绳子下去。

星辰丈夫发现妻子失踪。他在洞的上面弯身向下看去：这逃亡者悬在空中，因为这绳子太短了。她松手跌死，或者被丈夫扔掷的石块打死。这孤婴开始吃还在尸身乳房里胀动的奶汁。他迅速长大，然后要求必需品。

有时这神话终止于这女人的死，或者更早。一些有两个女人的版本使她们待在树上无法下来。我在后面再讨论这些版本。在大草原里，这故事被与另一个故事相连接，而某些神话以后者为开头，并给它一个专门的标题："祖母和孙子"。

这孤儿或另一个英雄一开头就被置于这情境。他到一个孤老太婆的

---

① 英语词 sinew(腱)，所有版本都用它，它在这里表示从野牛和鹿的脊背上覆盖的纤维组织中切割下来的细皮革，用来作为缝合线(W. Matthews，第125页)。

园子里偷东西吃。这老妪发现了他，收养了他。这两个人物以捉摸不定的关系连接起来，或者这男孩长大后，这女人勾引他（参见 M_{241}—M_{244}），或者她详细告诉他两人所面临的危险，但不知道这究竟是为了让他提防这些危险，还是引诱他挺身出去冒险。这年轻男人成为杀妖者，对付那些敌人，他曾把祖母托付给他们。有时，他杀死她。

这故事可能重又在这里终止，或者继续下去，采取"星辰的儿子"这个习见的标题。然而，按照这些版本，这英雄有时是星辰的儿子，有时是月亮或者太阳的儿子，或者，他自己变成这两个天体之一。在他履行了地上角色，作为创造的组织者、妖怪的征服者或受害者之后，他登上了天，变成天体。

我们目前限于仅仅探讨这个北美洲循环的开头一幕，而就此而言，它在一个凡人的星辰妻子循环中找到其南美洲对等物。在后一个循环中，有时也可看到天体性别反转，并伴以地上女英雄的一分为二（M_{110}），而这恢复了某些北方版本的骨架。我已在《生食和熟食》（M_{87}—M_{93}，M_{95}，M_{106}，M_{110}，M_{112}；第 220～245 页）中讨论过这些南美洲形式，并表明，它们一方面关涉栽培植物的起源，另一方面关涉短暂人生的起源。我们也已明白，关于栽培植物起源的热依人神话构成了一个系列，它与关于烹饪用火起源的热依人神话和博罗罗人神话相平行，此外，还有第三个关于猎物起源的神话系列，尤其包括热依人和图皮人神话，它占据介于另外两个系列之间的中间地位。因此，我们已从烹饪用火起源过渡到了肉的起源；从肉的起源过渡到了栽培植物的起源；最后，从农业的发现过渡到了短暂人生即周期性的生物学形式。

然而，本书逐一考察了其他神话，并从另一层面上展开，由此重新采取了这种步法。我们已从鱼和捕鱼的起源过渡到了白昼和黑夜的规则交替的起源，后者是周期性的天文学形式，由乘独木舟的旅行象征，而我在第三篇结束时确定，独木舟是对家庭火炉的转换。我们考察的最初几个神话（M_1，M_7—M_{12}）都是关于家庭火炉之起源的，它在高和低的垂直轴上

扮演着独木舟在接近和远离的水平轴上所担负的那种中介者的角色。不过，在空间轴发生转动，从垂直的变成水平的同时，这轴也从空间的变成时间的。这样，我们又回到了人生周期性的问题，这是对昼夜和季节周期性的换位（以上第 139～140，146～148 页）。

因此，想援用神话想象据说具有的那种多逸闻的和随机的特征，以此来极力减低两个美洲故事之间的类似性，是错误的。因为，我已提出，如果地理上和历史上相隔很远的神话可能言说同一件事，那么，这应该是由于有一种共同的组织使它们成为一个属里面的各个相近的种所使然。我没有被必须逾越的鸿沟所吓倒，相反，倒从为以上所述所充分证实的一种逻辑的和语义的亲近性得到勇气。并且，对北美洲神话作更深入的分析，不仅可以就这些神话，而且可以用这种分析提供的对已讨论过的南美洲神话的那许多尚属未知的发源地的新启示来证实这种亲近性。

汤普森所考察过的"星辰丈夫"神话的 86 个版本中，有 69 个版本里出现两个女人，27 个版本里其中一个女人很快被消灭，10 个版本从一开始就只有一个女人。从太阳和月亮两兄弟就女人品行进行论争开始的那个异本被归入第一类，因为每个兄弟都按其主见进行选择：因此有两个妻子相竞争。据汤普森（第 118 页），这个异本总是只存在于大草原。已经知道它有 9 个版本，它们源自格罗斯—文特人（Gros-ventre）、希达察人、克劳人和阿拉帕霍人。

格罗斯—文特人或阿齐纳人（Atsina）和阿拉帕霍人的分离并不太久，大约可上溯到几个世纪之前。他们与切延内人一起把阿尔衮琴语系的领土向南大大扩展，这个语系在北部的代表是黑足人、克里人和奥吉布瓦人，它无间断地占据从落基山脉北部直到大西洋沿岸的区域。在这个包含若干原始语（langue parente）的集合体中，尽管其主要分布区域更靠南面和东面，苏人（siouan）各部落却朝两个方面突进：一个方面沿北向，与阿

西本尼人在一起,另一个方面朝西向,与克劳人在一起,他们的领土把西部阿尔衮琴人的领土一分为二。

这幅图景因下述事实而更加复杂:克劳人和希达察人在相当晚近的时代相分离,以便他们的传统能由此保存下来,但沿不同的方向发展。像大草原上的大部分部落一样,克劳人也采取一种几乎完全以猎野牛为基础的生活方式,尤其在引入马之后。另一方面,在跟邻近的曼丹人和阿里卡拉人这两个像更南面的波尼人那样的所谓"村居"部落接触过程中,希达察人变成定居的部落;除了狩猎之外,他们还从事田野劳动。不过,我们还一点不知道,这些转变究竟以哪种方式进行。

考古学证明,曼丹人、阿里卡拉人和波尼人早在 17 或 18 世纪引入马之前很久的时候就作为定居农夫生活着;希达察人的一部分或许也是这样,因为这个部落不像是齐一的。在阿尔衮琴人中间,切延内人提供了农业民族的一个范例。他们定居在大湖地区已有三四个世纪。在他们于 1700 年和 1770 年之间深入大草原腹地定居的同时,生活方式也发生根本改变(Jablow,第 1~10 页)。

据认为,格罗斯—文特人在 19 世纪初还在过农业生活。但是,如果曼丹人属于苏人,在克劳人和希达察人来到苏必利尔湖之前就已定居于他们长达许多世纪的传统领土之上,并在那时就已形成一个群体,那么,他们在语言上更像东部苏人②。阿里卡拉人本身属于卡多(caddo)语系,而这个语系的主要分布区域位于向南很远的地方,在维奇塔人和真正的卡多人那里。因此,在脱离波尼人之后,阿里卡拉人看来构成一支向北突进的卡多人的前哨。他们与主要一支相分离,时在 16 世纪末或 17 世纪初(Deetz,第 5 页)。

---

② 我按习惯保留 siouan 这个名词,用于指苏人(Sioux)或达科他人构成其组成部分之一的语族。

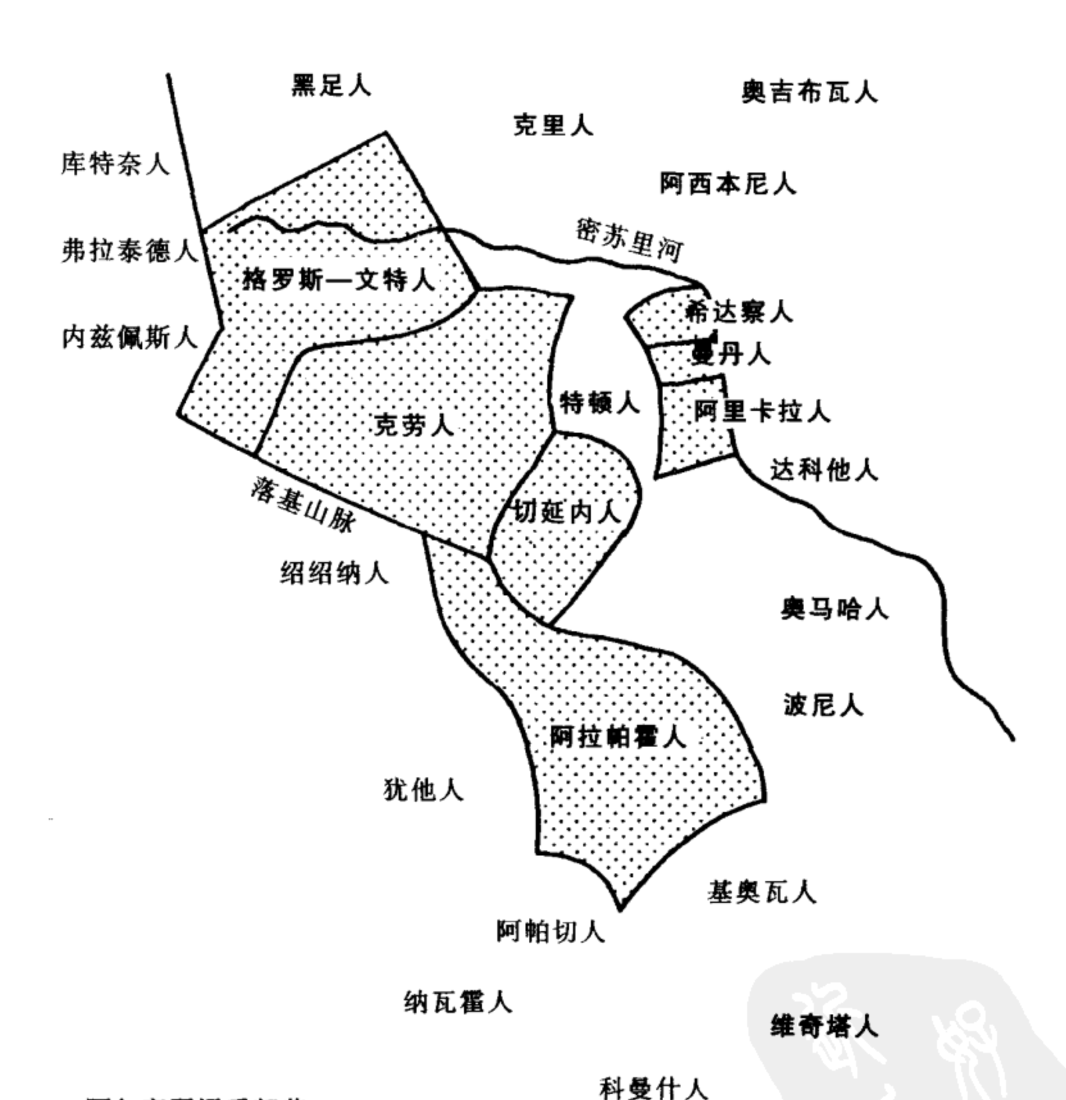


图 18 天体争论故事的分布区域和周边部落的位置

一切让人觉得,在落基山脉的山麓和东坡所构成的一个广大区域中,三个语系相互冲突和交叠。这个区域或许最早由犹他——阿兹特克语系的部落居住,他们同科曼什人和基奥瓦人一起在阿拉帕霍人的南面生活,他们的主体占据分水岭西边的大盆地。来自北方的阿塔帕斯干人(阿帕切人和纳瓦霍人)的到达,把他们驱赶走。苏人的渗入似乎比较晚,其时定居加拿大的法兰西人把大湖地区给了盟友阿尔衮琴人,但他们压制其他部落,强迫后者离走。导致希达察人和克劳人分离的争吵发生在19世纪。1837年发生了天花流行,这场瘟疫使这些印第安人大大减损,并致使希达察人去靠近曼丹人。不过,仍然可以肯定,大草原中村居种群的存在至少可以上溯到7世纪或8世纪,也许更早,哪怕他们的原始居住地像人们所以为的那样在密西西比河东面也罢(Strong:2,Wedel:1,2)。至于西部的阿尔衮琴人,阿拉帕霍人和切延内人尽管相邻,却有相当大的语言差异;阿拉帕霍人和格罗斯—文特人为一方,黑足人为另一方,双方之间也有相当大的语言差异;不过,与最近的看法相反,这些差异没有超过人们所观察到的中部和东部阿尔衮琴人在语言上的差异:"阿尔衮琴语系构成一个整体"(Haas,第523页)。然而,这种内部的分化似乎始于遥远的过去。最后,在落基山脉的西面,库特奈语、萨利希语和萨哈普廷语的种群可能已经定居了数千年之久。

各个相当古老的特点和其他新近被否弃的特点的这种暂时无法解释的混合告诫我们,不要援引尚属假说的前史去表明,我们感兴趣的异本是否由一个而不是另一个群体引入,或者,这异本是否就地产生。能够搞清楚这一点,天体争论就会有比S.汤普森的研究所表明的更为广大的分布区域。实际上,他们仅仅收集了星辰丈夫循环的一些相当完整的例子。可是,甚至从地理学的观点看来,也不应当过分看重落基山脉的屏障作用,尽管它在标定黑足人、格罗斯—文特人、克劳人和阿拉帕霍人各自领土边界的同时也标定了阿尔衮琴语系区域的西部边界。往北,地势起伏趋缓,

山坡之间可以有交通。因此,可以理解,阿尔衮琴人和库特奈人(他们是孤独的)或萨利希人—萨哈普廷人之间在重大神话题材上不存在断裂。再往南,那里的山势才真教人惊骇,因此只要把大草原部落的神话和绍绍纳人的神话加以比较,就足可相信它们全都发源于一个古老的逸闻。幸而,结构分析可以弥补历史重构的不确定性。它提供给我们更坚实的基础,去解释同一个神话图式在乍一看来无可比较的两半球文化中的重现。

由以上考虑可知,在语言或文化上不同的各个种群是在极为不同的时期达到其所在的地方的,因此,为了研究他们的神话,没有一个理论的理由比另一个理由更有权威。如果说我从阿拉帕霍人来开始进行这种探究,那么,这主要也是因为材料丰富的缘故。

M_{425}　阿拉帕霍人:天体的妻子(1)

在地上,年轻的印第安女人梦想着天体,每个人都想嫁给他们。然而,太阳和月亮两兄弟却在比较下界女人各自的优劣。他们从高高的天上俯身远望人。月亮对太阳说:"没有什么比这些女人更可爱的了;当她们向我望来,盯住我看时,她们芳容迷人。我真想娶一个为妻。"但太阳反对说:"什么,这些讨厌东西?根本不是这样!她们面目可憎,布满皱纹,眼睛又小!这是一种令我讨厌的水生动物!"实际上,这些生活在水中的野兽眼睛很大,用湿素抵挡太阳的炽热,它们在看太阳时并没有挤眉弄眼。

一个晴朗的早晨,四个年轻的印第安女郎去到树林里劳动。其中一个走近了一棵死树(种名 *Populus*)。月亮变成箭猪停在一根树枝上。这姑娘看上了刺;她爬上了树,但每当她想用同伴给她的棒打这箭猪时,这动物总轻松地躲开了。她只顾追猎,一点也没有看到,这树在长大。其他人焦躁不安起来,叫她下来。她反对说:"噢,我的同伴们!这头野兽长着漂亮的白刺,我母亲很想得到它们,因为她需

要。”她继续爬树。一会儿，就看不见她了。

这箭猪突然变成了一个美少年，自称是月亮。这少女希望嫁给他。她答应跟他走。他们来到了天上，这天体的双亲款待自己的新儿媳妇。“可是，我兄弟选取的女人在哪儿呢？”月亮问道。太阳窘迫地回答说：“在外面！”他的妻子是一只蛙，在门前跳来蹦去，跳一下，拉一次尿。月亮强压下嫌恶之心，叫它进到屋里，给两个妻子各一块兽肠，以便看看哪一个吃起来声音悦耳。人妻开始津津有味地咀嚼，而蛙想蒙骗过去，把一块木炭放在牙床间咬，发生爆裂声。它的口里流出了黑色涎水，月亮嘲笑它。这印第安女人一吃完兽肠，就去汲水了。这蛙还没有咀嚼完，也拿着罐跟在后面。它对姻兄弟说：“她也是这样的，所以，我再也不离开你了。”它跳到了月亮的胸口上，在那里人们总是可以看到它带着罐，就像一个晦暗的阴影，连同边上一个更小的阴影。（Dorsey-Kroeber，第321～323页）

我不打算研究“星辰丈夫”循环的总体，暂且撇开这神话的续篇。对另一个神话亦复如此，我只保留其第一部分：

M_{426} 阿拉帕霍人：天体的妻子(2)

从前有一个首领，与他的妻子和两个儿子一起生活在地上。那时还没有天体存在，黑暗笼罩着他们。这人决定离开这下界，和亲人一起到天上去。人类被抛弃后，再不知如何自我治理。

两兄弟成了太阳和月亮。一天，他们讨论人妻和水生动物妻子各自的优劣。月亮称赞后者，太阳称赞前者，他说，因为她们的身体和我们的一样。月亮起先假装同意他的看法。因为兄弟心存疑虑，所以太阳劝他改变选择。难道他没有说女人因为看他时挤眉弄眼所以很丑吗？因此，他要娶一个水生动物为妻；月亮答应娶一个女人。

两兄弟下到了地上。在西边，一条河的附近有一个营地。月亮去到那里，太阳则往东去，那里有另一个营地。月亮顺河道走去，一直到达有人居住的地方，他走进路边的灌木丛中坐下。两个女人出现了。她们的长发和美丽服装，让人销魂。看到了她们，月亮便变成了一头大箭猪，坐在一棵树的树干西边的树脚下。这些热情的女人追猎他，他开始往上爬。其中有一个女人跟踪他，不顾同伴的劝阻。这头箭猪又恢复了人形。这女人答应陪伴他到天上，嫁给他。

这年轻男人的母亲很欣赏儿媳妇的美貌。一会儿，太阳来了，叫老妪去接待他的妻子。这是一只蛙，跳来蹦去，哇哇乱叫。月亮用批评的眼光审视他的姻姊妹："它有两个大眼睛、一个大脸蛋、凹凸不平的皮肤、大肚皮和短腿。"接着，转过身来对母亲说："你喜欢哪一个？给她们烧一个兽肚，看看谁咀嚼有声。"蛙朝口里放进一块木炭，但只是流黑色涎水，而那漂亮的竞争者大声地咀嚼。月亮哈哈大笑。最后，蛙对他说："我不再和你兄弟一起生活了，但老妪很喜欢我，不希望我离开。我也归附于你吧。"它跳上了月亮的胸口，待在了那里。(Dorsey-Kroeber，第 332～333 页)

在第三个版本（M_{427a}；Dorsey-Kroeber，第 339 页）中，月亮有两个妻子，一个是人，另一个是蛙。他组织了一次大声咀嚼比赛，评判一下，哪一个有副好牙齿，因此较年轻。人妻胜利了，但不久后就跑掉了。月亮重娶了他批评过的老雌蛙。由于这个缘故，人们看到他身上停着一只黑蛙。第四个版本（M_{427b}；上引书，第 340 页）让追逐箭猪的女人与太阳结婚。他的兄弟指责他考虑不周；他不是说，女人注视他时很丑吗？实际上，月亮是出于妒忌。当妻子试图逃跑时，太阳杀死了她。

M_{426} 比 M_{425} 更好地复原了我正通过比较许多南美洲神话而一步一步予以展示的一种神话构形。在白昼和黑夜的恰当交替建起之前，人类在

沉沉黑暗的统制之下认识到了混乱以及规则之缺乏(M_{410})。必须有一个人登上天去,在那里变成月亮,以便使绝对黑夜让位于经过调和的黑夜(M_{393},M_{394})。白昼和黑夜之间的以及光亮和晦暗的绝对的或调和的模式之间的这种平衡在社会学层面上由两种类型婚姻即亲近的和疏远的之间的对立来表现(M_{149a},M_{354},M_{406},M_{415},等等)。像在M_{354}中一样,这里人或动物妻子也例示了这两种类型婚姻。每次,蛙都是动物妻子的化身,她引起婆家讨厌,这里是因为她的吃相:**黑色**汁水从她口中流出;那里是因为她的食物:**黑色**甲虫,而对它们的咀嚼让人可以预见到会产生同样结果。因此,我要再次扼述我所发现的图库纳人神话骨架和阿拉帕霍人神话骨架的共同性质:对一个人妻和一个或多个动物妻子的比较,动物妻子因饮食举止而丢丑;蛙妻被认同为纠缠女人(在阿拉帕霍人神话中是直接的,在图库纳人神话中为半身的);最后,这三个题材与由太阳和月亮构成的一个天文学对偶相连接,而本书第三篇已能够确定这两个天体在图库纳人神话中隐含扮演的角色。因此,北美洲神话着力揭示一些项,而南美洲神话只表明其中某些昭然若揭的项。为了得出其他的项,我们必须诉诸耐心的演绎工作;它们的必然性看来仅仅是内在的。因此,在由推论断定某个神话体系的存在之后,我来证实它在事实上的客观存在。在借助北美洲的事例通过归纳的道路来重新发现它,这样,我到达了这项研究的实验阶段,而各个出发假说靠这个阶段予以证实。

在所有这些神话中,都或明显或隐含地关涉宇宙学。这证明,咀嚼比赛尽管看起来滑稽,却也包含严肃的东西。在阿拉帕霍人和许多其他民族那里,我刚才提到其若干异本的那个神话,是确立大草原印第安人和邻近印第安人的最重要周年典礼的神话之一。

这典礼通称为"太阳舞",这名称无疑仿照达科他人的名字,后者意谓"把眼睛盯住太阳"。这典礼有一套规程,它因群体而异。然而,它呈现一

种混成的样子,这可以从种种模仿和假借得到解说。在和平时期,向四处发出邀请,外来客人对仪式留下深刻印象,长久记住。程序的数目、先后次序并不是到处相同,但就一般形式而言,可以把太阳舞描述如下。

这是整个部落都参与的唯一的大草原印第安人典礼;对其他典礼,只有祭司团体、老年人阶层或团体成员感兴趣。在寒冷的季节,这些印第安人分散成一个个群体,它们在可以避寒的地方过冬。到了春天,他们聚集起来去集体狩猎。在部落全体成员重聚的同时,丰盛继匮乏而来。无论从经济学的还是社会学的观点看来,夏季的开端给整个群体提供了作为一个整体生活的机会,也提供了用一个盛大宗教节日来庆祝这种重获的统一性的机会(Wissler:2,第 v 页)。19 世纪下半期的一个观察家指出,太阳舞"要求部落的全体成员都出席,每个氏族也都得到表示,占据其应得的位置"(Seger,载 Hilger:2,第 151 页)。

因此,这典礼原则上在夏季进行。但是,人们也已知一些在较晚时候进行庆祝的事例。与调节集体生活的大的季节节奏相联系的太阳舞也与个人生活的某些事件相关。部落的一个成员在逃脱厄运或康复的时机,他会想望来年庆祝这节日。他必须预先为此作长时间的准备,组织程序繁复的仪式,积储食物供客人食用,还要预备各种礼物,用来酬答祭司。这舞蹈的新"主人"还应从其前任那里获得其名分,并从祭司和其他有资格的显贵那里获得属于仪式各个不同阶段的权利。在这些商议的过程中,他庄严地把妻子交给他称之为典礼"祖父"的人,而他是这人的"孙子",以便进行实际的或象征的交媾,这交媾夜间在野外月光下进行,其间这祖父把一块代表其种子的根从自己口中送入这女人的口中,然后这女人再把它吐入丈夫的口中。

在持续多日的整个节日期间,祭司都要遵守斋戒,不吃食物和饮料——大草原的克里人称这典礼为"无饮料舞蹈"(Skinner:6,第 287 页)——而且他们还要承受各种各样的苦难。例如,他们在背脊里插入木

钉;用悬在柱顶的长带子缚住这钉,苦行者们围住这柱子跳舞,雀跃,直到木钉连肉脱出为止;或者他们在身后插上重物,如带犁地用的有角的野牛头颅,以同样方式用带子缚住,产生同样的结果。

祭司和主祭人先是聚集在隔离的帐篷里,以便秘密准备或更新礼拜仪式用品。然后,武士队去寻找为支起绿荫覆盖的木棚架所必需的树干。人们对准用作中央支柱的树干像对付敌人一样地攻击,砍伐。众人在这棚架下面举行仪式,唱歌和跳舞。至少在阿拉帕霍人和奥格拉拉·达科他人那里,似乎允许有一个放纵的时期,不然的话,就规定夜间可以这样(Dorsey:5,第138页;Spier:4,第475页)。

无疑,给予这一套极其复杂的典礼的总称夸大了太阳给予它们的灵感。不过,也不应当低估它。实际上,供奉太阳的祭礼带有模棱两可的特征。一方面,人们祈求这天体降赐恩泽,给予儿童长寿,使野牛繁多。另一方面,人们惹它,向它挑战。最后几个仪式之一是长时间狂跳乱舞,直到日暮,哪怕舞蹈者已精疲力竭。阿拉帕霍人称之为"反对太阳而进行的集合",格罗斯—文特人称之为"反对太阳的舞蹈"。人们想望战胜这天体,因为它把往日热量全都散发出来,想以此阻止典礼的进行(Dorsey:5,第151～152页)。因此,这些印第安人认为,太阳是个双重的东西:既是人类生活所必不可少的,但又以炽热及其所预示的长时期干旱威胁人类生活。阿拉帕霍人的舞蹈以文身作为装饰,这种图案的题材之一是描绘身体"被天火毁灭"(Dorsey:5,第171页)。这个部落的一个传述者说,"在一次舞蹈期间,有很长的时间,天气变得很热,因此祭司只得中止典礼,离开帐篷。其他舞蹈者跟着他走了,因为离开他,他们无法继续跳下去"(Kroeber:3,第301页)。不过,太阳不是唯一的因素。在中央柱子的开岔处,人们放置一个雷雨鸟(oiseau-tonnerre)巢。这种与雷雨,尤其是春季暴风雨的联系在中部阿尔衮琴人那里表现得更为明显。按照他们的说法,别处所谓"太阳的"舞蹈取代一种催促暴风雨早日来到的古老仪式(Skinner;5,第506～

508 页;6,第 287 页)。在大草原,这舞蹈也是为了双重目的:打败一个敌人,通常为太阳,以及强迫雷雨鸟降雨。这种舞蹈的创始人的神话之一追叙一场大饥饿,而一个印第安人及其妻子以仪式的知识和重获的生育力终止了它(Dorsey:7,第 650～651 页)。

因此,大草原印第安人那里的太阳舞蹈和谢伦特印第安人为了使太阳准确调节其路线,从而终止干旱而庆祝的大斋戒典礼(CC,第 376～379 页,第 382～385,第 410 页注⑰)之间有着非常深刻的相似性。在这两种情形里,我们都涉及全体成年人皆参与的部落重大典礼。祭司一连多日不得喝饮料和吃东西。仪式在一根代表天路的柱子附近进行。围绕这根柱子,大草原印第安人跳舞,吹口哨,模仿雷雨鸟的叫声。谢伦特人只在听到了带刺的黄蜂的"嗡叫"之后才竖起柱子(Nim.:6,第 96 页)。两种情形里仪式都以分配圣水告终。在谢伦特人那里,这种水盛在不同的容器里,可能是纯净的或者腐败的;苦行者接受一种,拒绝另一种。阿拉帕霍人的"芳香水"是适口的,然而,它象征与圣洁的神秘仪式格格不入的经血(Dorsey:5,第 22,35,177～178 页)。

我已在《生食和熟食》(第 379 页)中表明,谢伦特人的大斋戒仪式和博罗罗人与热依人盗鸟巢者神话(M_1,M_7—M_{12})事实上复现了同一个图式。神话的盗鸟巢者爬上树梢;他被囚在那里,一直到烹饪用火的发现履行了分离的天地两极之间的中介的作用为止。相类似的,谢伦特人仪式的祭司爬上柱子的高处,直到他从太阳得到用来点燃熄灭火炉的火和降雨的承诺。这就是天和地之间适度沟通的两种模式,而太阳出于对人的敌意威胁要通过引发一场大火来使天和地会合。

然而,人们在北美洲也观察到其女英雄"盗"箭猪的神话和太阳舞蹈仪式之间的等同关系。阿拉帕霍人的传述者表现出完全知道这两个体系的各个对应之处,并加以细致说明。这种舞蹈的主要仪式之一在于向月亮奉献一个人妻。棚架的中央柱子所代表的树和神话女英雄爬的树属于同种(种

名 *Populus*)。在人们砍伐树干时留在树梢的叉枝里，人们放上一束树枝，再在这束树枝中插入一根掘土棍。据说，这工具就是月亮的人妻用来拔去堵塞苍穹的根的那种工具，她把它穿过口中，以便在那里把她的皮带绳的末端打结。人们看到这些皮带绕一根棒柄卷起来。被刺入背部的木刺悬吊在皮带上的苦行者代表下降过程中的女人。而且，如果说设置在棚架下的祭台形如一个小坑，那么，这是为了纪念这女英雄挖的洞(Dorsey：5，第 27，112，114，177 页)。黑足人(Reichard：2，第 279 页)和希达察人(Bowers：2，第 292～293 页)那里，太阳舞蹈和星辰丈夫神话之间也存在同样的联系。

因此，应当特别注意多尔西在阿拉帕霍人那里探究太阳舞蹈时采集到的这神话的一个版本。这个版本和 M_{426} 相近，但比我迄此考察过的各个版本更带哲理的和学术的色彩。由于这个缘故，它无疑代表仪式创始者神话之一，并且以明确的方式道出了一些重要性遭人怀疑的题材，但若没有这个版本，那么，要发现这些题材，就会困难得多：

M_{428}　阿拉帕霍人：天体的妻子(5)

从前，天上曾有过一个广大的圆形营地，由一个男人、他的妻子和他们的两个儿子支配。这几个人头脑简单，但积极活跃又心地宽厚。他们的帐篷用亮光制成，看得见的太阳构成入口，鹰的羽毛充任立柱。

这两个男孩不断来回走动，他们看到了各种各样的人和动物。他们不在时，父母亲留在帐篷里专心思考子孙后代和各种事务。这是些定居的和爱好沉思的人。

一天夜里，两兄弟在一起休息，谈起婚姻大事。他们达成共识，认为已到了娶妻的时候。第二天夜里，哥哥太阳恭敬地向父亲陈言。为了自己的利益，也为了减轻父母亲的负担，弟弟和他希望成婚。他们会常到家里来，父亲和母亲可以少为他们操心。

父母亲考虑了一下，很严肃地答应他们，但又郑重劝导他们好自

为之，谨慎从事。这营地位于鹰河这条水流的左岸，这河从西向东流。两兄弟各自出发之前，相互通报了各自的计划。月亮打算寻觅一个女人或者“复活的女人”做妻子；太阳想得到一个水栖动物妻子，他说，因为人面貌丑陋：“当他们抬头盯住我看时，他们卑下地眨动眼睑。他们的容颜令人讨厌。两栖动物要可爱得多。当一只癞蛤蟆瞻望我时，不会像女人那样愁眉苦脸。它盯住我看时并不眯起眼睛；它的嘴很迷人，伸舌头的姿势平添了姿色。”月亮反对说，女人盯住他看时，样子总是可爱而又温存，她们很有教养，又尊重习俗。他们就此争吵了起来。

哥哥顺水而下，弟弟溯流而上。他们在夜里出发。在庙里，看得见的月亮经过满月之后，就消失了。他们的旅行持续了六天。在头两天里，天空晦暗，充满云彩。接着的两天里，两兄弟看到了仪式性的休止。最后两天赶在新月之前。

月亮沿着河流朝西一直来到一片广大的营地，那里嘈杂声、叫喊声沸沸扬扬。空气充满香气，场面壮观。到处是鸟，还有爬行动物（原文如此）和昆虫在歌唱。清澈的水倒映树木和天空。营地的居民在嬉戏，从事各种劳作。

月亮看到两个少女沿河在捡拾死木，很欣赏这牧歌式的景致。他很快变成箭猪，设法引起其中一个少女注意。那少女对同伴说：“你看到过更漂亮的箭猪吗？它的毛刺又长又白，美妙绝伦。我缺少它们！我母亲也正需要它们……”

但是，箭猪引诱这姑娘朝一棵大树（种名 *Populus*）的顶梢爬去。同伴催促她下来，但没有用。当箭猪恢复人形说话时，这女人向地上看去，已看不到另一个姑娘。为追求者的优雅俊美所诱惑，这少女答应随他到天上去，月亮急忙关闭天空的开口，以防她可能发现这通道。

这女人瞻望这位于从北向南流的红河岸边的天上营地。她的婆

家的帐篷朝向溯流方向。月亮向年轻妻子盛赞了远在下面的地上景色之后,把她介绍给父母亲。他们为她的美貌所倾倒,送给她一件缀满箭猪毛刺的袍子。

但是,月亮很惊奇,当哥哥从东方来到时,怎么没有看到他的妻子。太阳解释说,她因为怯懦而待在鹰河岸边。老妪出去找她。她看到一只癞蛤蟆在左蹦右跳,不禁疑惑起来,温文地对变成了女人的这个两栖动物说话,后者答应跟她走。她受小便失禁之累,因此,公公给她取名"流水女人"[*Water-woman*(水女人),*Liguid-woman*(液体女人)]。然而,人们像对待另一个媳妇一样地款待她。

太阳被弟媳妇女人的美貌迷住,目不转睛地盯住她看,以致忘掉了自己的妻子。月亮不停地批评后者,因为她丑陋,皮肤又起皱。他讨厌她,因此太阳重新考虑自己的选择。人类生活的组织可以上溯到这个时期;就像食物一样,用具也得到了名字和功能。男人和女人知道了需求和行为规范。

这样,这两个女人从公婆那里得到了家庭必需品。至于丈夫,他们出去打猎,以便为火炉供给必需品。他们不在的时候,女人妻子赶紧照料家务。她很快成为一个完美的家庭主妇。相反,"流水女人"一直坐在床上,无所事事,用鼻子嗅墙,因胆怯而变得懦弱无能。她的公婆多方安慰她,鼓励她,但毫无用处。

两个猎人带着肉回来了,父亲吩咐煮肉,给两个儿媳妇每人一碟肚子。人妻胃口大开,吃得津津有味,咀嚼之声悦耳动听。癞蛤蟆很狡猾,把一块木炭放入口中。但是,因为她没有牙齿,所以未能发出任何声音。在她艰苦地吞咽时,黑色汁水从口角流出来。月亮用支吾其词来掩饰她。

老翁派儿子沿相反方向去狩猎。他们照例毫无异议地照办。这时,父亲担负起教儿媳妇农活的工作。婆婆制作了掘土棒,给她们解

说了使用方式。必须在植物的四周松土，首先在东南边，然后依次在西南边、西北边和东北边，最后，从西边把根挖出。人妻尽力帮婆婆工作。另一个迟钝的儿媳什么也没有做。

当两兄弟打猎回来时，饭还在烧煮，老翁给每个女人一根掘土棒。他说："这是你们每天要使用的工具。你们要用它支架帐篷，挖掘可食用的植物的根。"两个男人也注意地听着，因为被教的是他们的妻子。

"快来！"人妻突然气喘吁吁地叫了起来。婆婆赶紧跑过来，看看她的身体，惊讶地发现她的两腿间有一个已完全成形的婴儿在动。这新生儿很美丽，全家人都狂喜不已，只有癞蛤蟆女人是例外，她在赌气不悦。她对轻蔑地看着她的姻兄弟叫道："我深受你的愚蠢之累。你嘲笑我，毫不怜惜地批评我。很好！我黏附在你身上！这样一来，今后人们会对你更好！"她跳到月亮的胸口上，停在那里。

于是，老翁对小儿子说，他还没有教导好这两个女人，也没有给她们规定好行为规范。生孩子是天经地义的，但是，一个女人不应该毫无前兆地就分娩。月亮的妻子是什么时候怀上这迷人的小孩的呢？人们计算日子，回忆旅途中发生的种种事变，以及诱拐的详细经过。月亮和太阳结伴，同时回来。因此，在这个时代，白昼的长度和黑夜的长度相等。另一方面，月亮正是在诱拐的那一天把女人带回来，而且他还有她的同伴的亲眼目睹为证。

这老翁说：这一切毫无疑问，但我一点也不喜欢儿媳的这种分娩，它毫无文明可言。怀孕和分娩之间应当有十个月时间。这女人行经的最后一个月不算。然后算上无月经的八个月，接着是伴随流血的分娩的一个月。这样掰着手指计算之后，这女人知道，她不是由某个野兽突然授孕的。她将提前很长时间告诉母亲和丈夫。男人使经血凝结起来；由于这个缘故，他们喜欢喝热血汤。在起源上，出生的婴儿先于流血，而从此之后，他则在历时十个月中一直跟随流血。每次出血都

从月亮的第一个四分之一持续到最后四分之一,也即与从月亮出发去找妻子一直到回来所过去的时间相同。(Dorsey:5,第 212～221,178 页)

尽管已知这个神话的两个版本,但这种妇科学教程的详细内容,还远不清楚,并且,我也拿不准,转述是否正确。这神话后来讲述了,人妻带着婴孩逃跑,这女人死去,英雄度过童年和历经艰险,他死去又复生,他上了天,变成星座。我把这些插段暂时撇开。

缩减到第一部分,这神话提出了一些值得注意的问题。首先给人留下深刻印象的是它的道德说教的色彩。两个天体的父亲是个圣人,他的妻子表现出了所有家庭美德,两个儿子不知道如何表明对于父母亲的充分的爱、尊敬和温存。这样,这神话列述了一个理想家庭的方方面面,就像在一个顽固而又保守的社会里,道德秩序的最吹毛求疵的卫护士所可能梦寐以求的那样。然而,我们现在是在红印第安人那里,而不是在法国或英国的 19 世纪的某个地方的中产阶级那里。不过,我们还是看到了关于道德的豪言壮语和关于生物学功能的原始率直描述的结合。在我们这里,世故人情的指导并不利用一个同时囊括宇宙学、技术、社会生活规范和生育能力的总体系。

这个天上家庭的营地设立在两条河的左岸。从西向东流的河流属于下部世界,从北向南流的河流属于上部世界。这营地本身处于一个世界或者另一个世界,视所考察的轴而定。按照 M_{428},它处于上部世界,但我们还记得,按照 M_{426},这营地在起源上处于下部。

在故事的开头,太阳和月亮过着漂泊无定的生活。他们从来不在营地,或者很少去那里。这神话把看得见的而又固定的太阳与流动的天体区分开来,因此可以推知,白昼和黑夜的规则交替还不存在,光亮和晦暗以混淆的方式存在。M_{426}断定,在这个时代,无论什么时间都是黑夜。在两兄弟援用来支持婚姻的各个论据中间,固定而又规则的生活的论据压

倒别的论据。如我所说，太阳和月亮一旦安顿下来，就常在一起，不再各奔东西，并且，他们帮助自己的父亲。因此，这两兄弟最初两相面对时是**疏远**的，结婚使他们**亲近**起来。

妻子的寻找开始于月亮处于最后一个四分之一的时候，结束于月亮进入第一个四分之一的时刻。实际上，在这个期间，月亮不在天空上，仿佛它向西远行去作最新一次睡眠。太阳向东行，如同它每夜所做的那样，夜间它从地球另一面沿反方向完成其轨道(Mooney:4，第971页)。无疑，这些不存在本身在持续时间上是不相等的。不过，我们已承认，这神话开始于白昼和黑夜的交替还不存在的时代。因此，太阳和月亮也可能彼此说来长时间地不存在，因为相应于第一个四分之一和最后一个四分之一之间的间隔时间的六天旅行实际上只用了四天(由于有两天是休息日)，也即等同于从此之后女人不适持续的时间。

现在来考察两兄弟的旅行。这就是乘独木舟朝反方向旅行，这有两种方式。两个主人公始终是太阳和月亮，但他们从陆地而不是水上旅行，然而，他们两个都沿一条河的路线行进。这就是说，这种陆地旅行的概念不仅与这旅行可能采取的河流航行的概念相反，而且相矛盾。诚然，大草原的印第安人从来不从水上旅行。曼丹人、希达察人和阿里卡拉人特有的圆形柳条艇(Deing，第579页)主要用来渡河。我还要回到这一点上来(第284～285及以后各页)。但是，除了阿拉帕霍人在其发祥地即北部地区可能像大湖地区的其他阿尔衮琴人一样也利用独木舟之外，这神话提出了一个决定性论据来排除水路旅行的方案：这两兄弟不是沿相同方向行进。因此，若假定他们走水路，一个溯流而上，另一个顺水而下，那么，他们不可能一起到达各自的目的地，因为溯流而上比顺水而下慢。然而，这神话详确说明：月亮和太阳同时到达；如本文所说："白昼和黑夜的持续时间几乎相同"(Dorsey:5，第220页)。

如果从这个角度把那些关于月亮和太阳乘独木舟旅行的南美洲神话

与这个阿拉帕霍人神话加以比较，那么，就可以得出结论：为了达到同样的结果，即白昼和黑夜的规则交替，两半球的印第安人以相反方式行事。一些印第安人让这两个天体一起乘船，沿同一方向旅行，并迫使他们保持合理的距离，既不能相互远离，也不能彼此趋近。大草原的印第安人让他们沿不同方向在陆地上旅行，并且由于路程相等而导致交替。这两种表示模式不是不相容的，尽管一种模式以一个特优空间的不变形式映射月亮和太阳从东到西先后行过的两个相同路程的时间性质，即哪个是黑夜，哪个是白昼。相反，阿拉帕霍人把假定由太阳和月亮独一地在夜间沿反方向行过的路程放在一个扩展的空间中展开。在南美洲，历时的观点把两个持续时间中较长的一个放在一个收缩的空间中。在北美洲，共时的观点把较短的持续时间放置于一个扩张的空间之中。相对称地，独木舟的乘者在一个移动的小空间区段中保持不动；地上的旅行者在一个总的空间中移动，而这空间保持不动。

这些对立也存在于社会学层面上。在南美洲的神话中，乘独木舟旅行使得亲近婚姻和疏远婚姻交替出现，除非不允许选择不过分疏远也不过分亲近的婚姻。但是，阿拉帕霍人神话的地上旅行者既不选择也不拒斥，因为一个带回了一个人妻，另一个带回了一个动物妻子。他们把亲近和疏远结合起来。因此，在阿拉帕霍人看来，白昼和黑夜的规则交替并不像在南美洲那里那样产生于两极之间取的中间项，而是产生于两极的并列。令人瞩目的是，这种逻辑表述与一种很特别的蚀理论相匹配，而按照这个理论，当太阳和月亮消失时，它们互换各自在天空中的位置(Hilger:2，第 91 页)。

在接近他希望从中找到一个妻子的村子时，月亮耳闻欢乐的嘈杂声、人和动物的歌声和叫声，不禁心花怒放。土著生活的这幅美妙图景表明，野蛮人也抱有“野性的善”(bon sauvage)的观念！名词/thawwa thinintarihisi/即“复活的妻子”(表示人妻)提出了一个问题；它是否暗示这样的信念：存在一个时代，那时人是不死的，每年春天周期性地返老还童

(Mooney:4,第 818 页;亦见第 785,806,959 页),或者这样的信念:有些人是重新化身的祖先?为了支持这第二个假说,可以回想起,它主要关涉那些出生时就有牙齿的人或者牙齿比别人长得好的人(Hilger:2,第 5～6 页)。这个信念在北美洲有确凿的证据,因为一直到北部的阿塔帕斯干人那里都可看到它(Petitot:1,第 276 页)。然而,神话的结局强调,月亮的妻子有一副好牙齿,这使她又与由不死者组成的天上婆家有了一个附加的亲缘性。尽管"社会秩序与太阳舞蹈同时出现,印第安人在此之前生活在无秩序和无规划状态之下"(Hilger:2,第 148 页),但月亮的妻子还是来自一个社会,而它即使不是文明的,也无论如何已由和谐支配自然状态。并且,如在 M_{426} 中太阳所说的,"人的身体与我们相似"。因此,人妻和动物妻子在肉体和道德上都不同。对于人妻来说,她负起妻子和母亲的天职,纯属预先注定的;同时,动物妻子把它撇在一边。还可看到,前者顺畅地达到文化的状态,而后者仍处于朦胧和混沌的状况。

这个不可教育的女人是只蛙,这一点我们并不感到奇怪,因为上一卷已让我们看到无教养的少女的原型,她以痴迷蜂蜜——隶属自然——的女人的面貌出现。并且,我们也不感到奇怪:当从查科过渡到圭亚那时,我们目睹她转换成了蛙。因此,南美洲的由一个无教养的女人转换而成的蛙与北美洲的教养有素的女人相对立。但是,如我在《从蜂蜜到烟灰》(第 285～286 页)中已经指出的那样,在这两种情形里,两个美洲共同的一个庞大神话体系有一个令人困惑的地方:女人的臣服怎么建立起了社会秩序。现在,我们来弄清楚其中的道理所在。人妻的公公不满足于给她家庭用具和教她养成好习惯。这老翁还对儿媳妇进行真正的生理塑造。在处于原始纯真状态下,这儿媳妇未遭受月事的不适,她的分娩也是发生得突然而意外。从自然到文化的过渡要求,女性的机体应成为有周期性的,因为社会秩序如同宇宙秩序也受一个无政府的政权影响,而在这个政权的统治之下,白昼和黑夜的规则交替、月相、女性的不适、怀孕期的固定长度

和季节的历程相互支持。

因此,作为周期性的存在物,女人有危害宇宙秩序之虞。这些神话常常提到女人在社会上的不服从状况,其形式为“女人统治”。这形象地预示了另一种其严重程度更大以致大得无可估量的危险,即女人在生理上不服从所带来的危险。女人还必须服从规则。就像男人所希望和构想的社会秩序强加于女人的那些规则一样,教育传授给她们的规则(这以她们的奴从为代价)也给其他规则提供了保证和象征,而这些其他规则的生理学性质证明了把社会节奏和宇宙节奏统一起来的一致性。从这个意义上说,月亮的第一个四分之一和最后一个四分之一之间的四天时差所起的作用,一如独木舟的乘者——太阳和月亮之间的空间差距所起的作用。前者决定了女性月经的持续时间,这个时间尺度历经月的长度,量度月的更替。阿拉帕霍人的一些老年传述者说,他们观察到月亮增盈和减亏的时期,但他们不像其他印第安人,没有感到需要给予各个月以名字(Hilger:2,第84页)。白昼和黑夜的接续也是无名的,它借重空间的尺度:沿一条路线长度行进的独木舟来量度。月亮变化和女性不适两者在理论上的吻合除了在神话中得到说明,也在一个传述者的话中得到印证:“太阳舞的合适日期在新月过后因而在月经期之后的第七和第十天之间”(Dorsey:5,第22页)。除了阿拉帕霍人,大草原的许多部落都在太阳舞中纳入了一个仪式。在这个仪式的过程中,年轻女人向男人提出挑战,指责他们行为不轨。也是由于这种主见,在女性道德和旨在调节太阳行程的仪式之间出现了联系。

女人不遵从严格周期性,会给世界秩序带来损害,其严重程度一如白昼和黑夜交替的中断或季节的紊乱所产生的危害。这种局面的产生,其情形一如神话和仪式建立各种不同类型历法周期性之间的等当关系。典礼用的帐篷除了中央主柱之外,还有十六根立柱,沿圆周排列,用以支持架构。两根涂黑色的立柱放置在刻在一个圆形平面上的四边形的东北角

和西北角上,两根涂红色的立柱在东南角和西南角上。这四根立柱象征阿拉帕霍人诸神中的四个老人,他们是风的主人,分别是夏、冬、白昼和黑夜的化身(Dorsey:5,第 14,96,124 页)。因此,土著思维设想两种类型交替即"二至点的"和"二分点的"两者之间有着同系关系。唯一的这种配置确保了白昼和黑夜以及月和季的规则交替(图 19)。

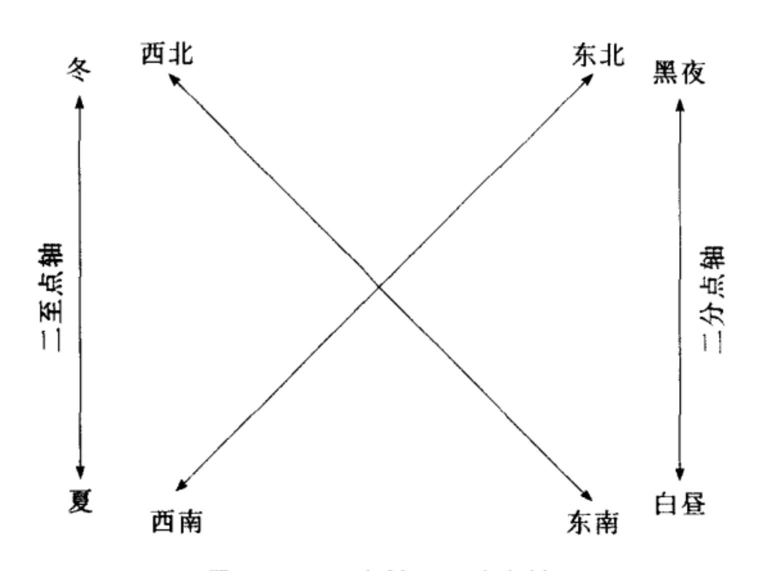


图 19　二至点轴和二分点轴

在 M_{425}—M_{428} 这组神话中,太阳和月亮属男性。穆尼(Mooney)(4,第 1006 页)提到其他一些阿拉帕霍人传统,在其中月亮和太阳分别为兄弟和姊妹。值得注意,M_{428} 在若干条隔开的路线上把兄弟天体转换成配偶天体(Dorsey:5,第 228 页)。太阳舞的仪式确证了天体的性别和亲缘关系的不稳定性(L.-S.:18)。因此,节宴的"祖父"或"授予者"和女人"孙女"的礼仪交媾可作三种解释。当这女人裸体仰卧时,她象征性地献身给在她上空照耀的月亮(Dorsey:5,第 101 页)。因此,这天体在此是男人。但是,这交媾本身发生在代表太阳的"祖父"和其时是月亮的女人之间(上引书,第 177 页;Dorsey-Kroeber,第 2 页)。最后,据说,通过从祖父之口传递到女人之口,然后传递到丈夫之口的根块这个比喻性媒介,真正的交媾把祖父

和其时作为月亮之人格化的孙女结合在一起：

	月亮		人	
1)	△	=	(○=	△)
	太阳		月亮	人
2)	△	=	○(=	△)
	太阳		人	月亮
3)	△	(=	○)=	△

换句话说，在保留性别变化的条件下，月亮可以在构成体系之不变方面的这三个位置上变换。如果补充说，首先，太阳也可能成为男性月亮的姊妹，女性月亮也可能成为男性太阳的妻子，其次，这些神话有时称“太阳”为月亮的父亲（Dorsey：5，第 178 页），最后，在月亮儿子亡母后收留他的老妪自己是黑夜的主人，有时则被认同为月亮（上引书，第 99 页），那么，我们就会承认，这些神话和仪式并未绝对地赋予生物和事物以语义价值，而是每个项的意谓产生于它在转换着的各体系中所占据的地位，因为它们相应于一个神话议论（discours）在展开过程中实际做的那许多共时截取。

无疑，月亮固有的歧义性——按神话是女人的天体丈夫，按仪式是太阳的地上妻子，而且从劣行得到启示（Dorsey：5，第 124 页）——可从其作为两性人的本性得到解释，而在第三篇末我已证实，这从形式观点看来是必要的。这些阿拉帕霍人神话也用具体的语汇说明这本性。[3] 月亮起先是一个与姻姊妹蛙争吵的男人。这姊妹出于愤怒而倒向他，依附在他身上，从而给予他双重本性：他自己加上天体的阴影，后者无非是蛙及其叫

③ 奥马哈人（Omaha）把穿戴女人服饰、采取女人生活方式的男人称为“月亮狂热者”（Fletcher-La Flesche，第 132 页）。

声,但象征月经。蛙本身呈现孕妇的外表(Dorsey:5,第 177 页)。因此,由于蛙黏附这个事实,男性月亮获得了女性的形象。



Ⅱ 箭猪的指导

要始终对你们加于少女的关心予以辩护，但仍要始终施予关心给她们。闲散和倔强是她们的两个最危险的缺陷，应当同它们作斗争，至少当染上它们的时候。姑娘应当审慎而又勤勉；这还不够，她们还应当及早有这种自觉。如果说这是她们的一种不幸，那么，它与她们的性别分不开；她们摆脱不了它，只是为之蒙受较大的悲苦。

J.-J. 卢梭：《爱弥儿》，第五篇

太阳和月亮的论争同时在三个方面展开。第一个是天文学和历法方面，关涉日、月和季的周期性。第二是社会学方面，它关涉寻找妻子的适当距离。太阳认定人妻太近，因为他的炽热使她们挤眉弄眼，但月亮认为她们距离恰到好处；反过来，月亮认定蛙妻离得太远，而太阳声称后者距离正好。第三个方面涉及姑娘的教育，这教育被认为是真正的心理和身体塑造；因为道德的指导是不够的，所以还必须细致改造她们的机体，以之能适应于履行各个周期性机能：月经、怀孕、分娩。这三个机能因下述事实而相互关联：经血在怀孕期间积蓄起来而形成胎儿的身体。这三个机能总起来又与宇宙的大节奏相联系：女人的月经伴随着月亮的变化，怀孕持续固定数目太阳月（lunaison）；白昼和黑夜的交替、月的秩序和季的回归属于同一个体系。女人接受这种道德和生理修整的才干各不相同，取决于她们的距离远近，因此，人人都要控制自己。退一步来思考，这些阿拉帕霍人神话如同一幅生动描绘创世奇异情景的图画，并配以关于**无的来历**（Histoire d'O）的合理解说。

然而，迄今为止神话搜集者并未从这个视角研究这些神话。它们所属的北美洲星辰丈夫循环是理查德(2)和汤普森关注的研究对象。后者的研究更晚近也更完备，被合理地奉为同类研究的楷模。没有它，我的探究便会茫无头绪。因此，我无意贬低它。不过，它是以历史的方法为指导的，与我的方法大异其趣。所以，现在是一个机会，可以用一个例子来检验一下这两种方法，看看每一种方法各能对一个神话做些什么。

像斯蒂思·汤普森的所有著作一样，《星辰丈夫故事》(*The Star Husband Tale*)也以芬兰学派的工作为楷模，力图证明它们的有效性(第95页)。我们知道，这个学派本着实证主义和经验的精神，致力于普查由口头传统流传下来的一个故事的全部已知样本。然而，它把这故事分割成一个个题材或插段，其中比较短的可以识别出来并加以分离，这是因为它们以同一形式在许多版本中重现，或者相反是因为它们在一个版本中突然出现在已注意到的题材之中。可以计算这些题材的频度，由此配备用于绘制分布图的约定符号。可以通过比较数值及其在空间的分布来努力展示各个以相对古老性相区别的类型，确定它们的流播中心。因此，所能重建的正是故事的自然史，由此可以表明故事在什么时代以什么形式产生于什么地方，然后可以按各个异本的出现地点和次序对它们分类。

这个方法适用于汇集事实，因此，人们完全可以接受它。因为，对纪录作研究在开始时并不要求能够进行分析，哪怕结构的分析。芬兰学派及其著名的美国代表在我们的研究中引入了对作完备普查的关注和要求、对细枝末节的注意和对地理标志精确性的要求，而凡此种种都曾使他们的工作取得极其宝贵的成果。这一切都不成问题。困难是随着对事实作界说而来的。

历史方法从来不去探究民间传说的事实究竟何在。或者更确切地说，这种方法把观察者从主观理解出发而根据故事的表现内容认定的各个元素全当做事实看待。人们从来或者几乎从来不试图进行还原，以便

由此可以表明,在浅表层面上分离的两个或更多个题材结成转换关系,而科学事实的地位不属于各个题材或者它们中的某一些,而是属于产生它们的图式(schème),尽管这图式本身始终处于潜在的状态。人们满足于一一列出各个项但并不把它们关联起来。

但是,历史方法仅仅考察各元素的不存在、存在的地理分布,而在这种方法看来,它们始终没有意谓。然而,对于神话故事,可以谈论亲属关系规则这等东西。神话故事也好,亲属关系规则也好,都不仅仅是**存在**;它们还**服务**于某种东西,即在前一种情形里要解决社会逻辑的问题,在后一种情形里要解决社会学的问题。阿拉帕霍人神话和属于同一组的其他神话的对比就清楚地表明了这一点。

汤普森(第 135 页)对星辰丈夫循环的所有已知异本作了比较研究。由此出发,他推知存在着一种原始模型(archétype)或者说基本形式,它汇总了全部有极高统计频度的题材:**两个少女(65%)、露天过夜(85%)、希望嫁星辰为夫(90%)。她们在睡觉时被带到天上(82%),携带者为娶她们为妻的星辰(87%):一个年轻男人和一个老翁,他们各自的年龄同各个星体的亮度和大小成比例(55%)。两个女人违反不许她们掘地的禁令(90%),无意中钻破天穹(76%)。她们在孤立无援之下(52%),沿着一根绳索的长度下行(88%),平安脱险回到村里(76%)。**

可以看到,在所普查到的 86 个版本中,只有 15 个散布于整个分布区域之中的版本重现这基本形式。对于这样的结果,用不着感到惊讶,因为体质人类学(authropologie physique)家每当致力于用统计频度极高的性状的积累来表示法国人或美国人的类型时都会遇到类似情形。这样做得出了一个假象,它同实际的个人很少有相似之处,也一点不容许人假定,它精确地反映了祖先的体貌。平均值只表达它本身。重新组合这些事实的一种方式为,考察它们的客观相似性在过去已能取的和今天在各处所能取的每一种特定形式。

如果不受这个困难所累,跟着汤普森(第 136 页)也认为,"这原始模型应当无所不在或者存在于几乎所有实际分布区域,并且在各个特殊发展出现之前,情形就已如此",那么,就可以分离出第二种故事类型,而从逻辑的和历史的观点看来,它是从第一种类型派生出来的。汤普森称这类型Ⅱ为"箭猪的记述"(rédaction porc-êpic),无疑,这样命名是为了提示,口头传统的研究可以合理地采用一种方法论,它可用书面传统的方法论相比拟。我们的阿拉帕霍人神话构成这种"箭猪的记述"的一部分。不过,除了源于这个部落的 8 个版本之外(我们只利用了 5 个,其他几个则被双重地运用进去),还已知有 12 个版本,它们系在格罗斯—文特人、克里人、阿里卡拉人、希达察人、克劳人、切延内人和基奥瓦人那里采集到。这总共 20 个版本的分布区域实际上从北纬 55°一直绵延到 35°。把频度极高的各个特征重新汇集起来,就可以构造出下述故事:**在从事一项工作(84%)的一个少女(100%)追逐一头箭猪(95%),后者在一棵高耸直至天上的树的顶梢处(95%)。这箭猪转变成月亮(45%)、太阳(25%)或者星辰(15%),它们都化身为一个年轻男人(30%)。这少女嫁给他,给他生了一个儿子(95%)。尽管她被禁止掘地(80%),但她却违反这禁令,还发现了天穹上有一个开孔(85%)。她独自(45%)或者在丈夫帮助下(25%)沿着一根用皮条做的绳子往下降(85%),但这绳子太短。丈夫投掷一块石头,击毙了这女人,留下了小孩(85%)。这故事续以星辰、月亮或太阳的儿子的冒险经历(90%)。**

这类型Ⅱ代表一个分布区域,它比类型Ⅰ或者说基本形式的分布区域更致密,但也更狭窄得多。最后,在类型Ⅱ的区域的内部,更小得多的太阳和月亮争论区域给前面 20 个版本又组合进 8 个版本,它们源自格罗斯—文特人、希达察人、克劳人和阿拉帕霍人。

汤普森未详加评论,而只是满足于就此指出(第 138 页):"这种材料上的增进用来引入箭猪的插段,而且还带来某种艺术价值,尽管天上世界里

进行的咀嚼比赛对故事情节并没有多大增补(hardly helps the story)……这一切都可以成为一种增补,而许多版本也已把它的大要吸纳了进去,但却没有能明确界定其分布区域。”

在上述8个版本中,源于克劳人和希达察人(他们形成一个种群已有几个世纪之久)的那些版本有一点不同。在它们那里,不是禁止这女人挖天上园子里的某种植物(或者除了这个禁止之外),而是禁止她的年轻儿子捕猎一个特定鸟种草地鹨(meadow-lark)。一天,这男孩违反规定;他攻击一只辱骂他,说他只是一个奴隶的鸟,但未击中。这草地鹨情急之中供出,人起源于这猎人的母亲。这猎人于是亟望见到大地和亲人;正是他劝母亲逃跑。(M_{429}—M_{430},以下第252～254,273～276页)。按照汤普森的说法(第138页),这个事件的作用无非是让儿子扮演一个角色,说明这女人逃遁的理由。

尽管基本形式或类型Ⅰ只存在于15个版本中,但汤普森断言,它必定曾经占据其全部实际分布区域。因此,类型Ⅱ产生于类型Ⅰ区域之内,只占据其一部分,太阳和月亮的争论在类型Ⅱ的区域内部展开,最后,草地鹨的插段在上一区域内部展开,而这第四个分布区域更为狭窄。从历史的和地理的观点来看,这四种形式之间的关系造成若干同心圆(图20):草地鹨的插段在天体争论“之中”;这争论在箭猪记述“之中”;这记述或类型Ⅱ在基本形式或类型Ⅰ“之中”,因为人们认为,类型Ⅰ兼具年代最久和地域最广双重优先权。因此,每一种形式,无论久远程度如何,都占据一个分布区域,其广延与其出现的时期成正比。

一旦从客观的分析中引出这个结论,我们就再无置喙的余地。我们把这些题材的插段一一找出来,确定它们所处的位置,给它们编目,再确定它们的时期。这样,我们然后就能够解读它们的意义。可是,它们现在没有这种意义,箭猪的记述谋得了一种手段,作为使女英雄一直升到天上的另一种手段。太阳和月亮的争论使得能够引入箭猪的插段,而这些神话

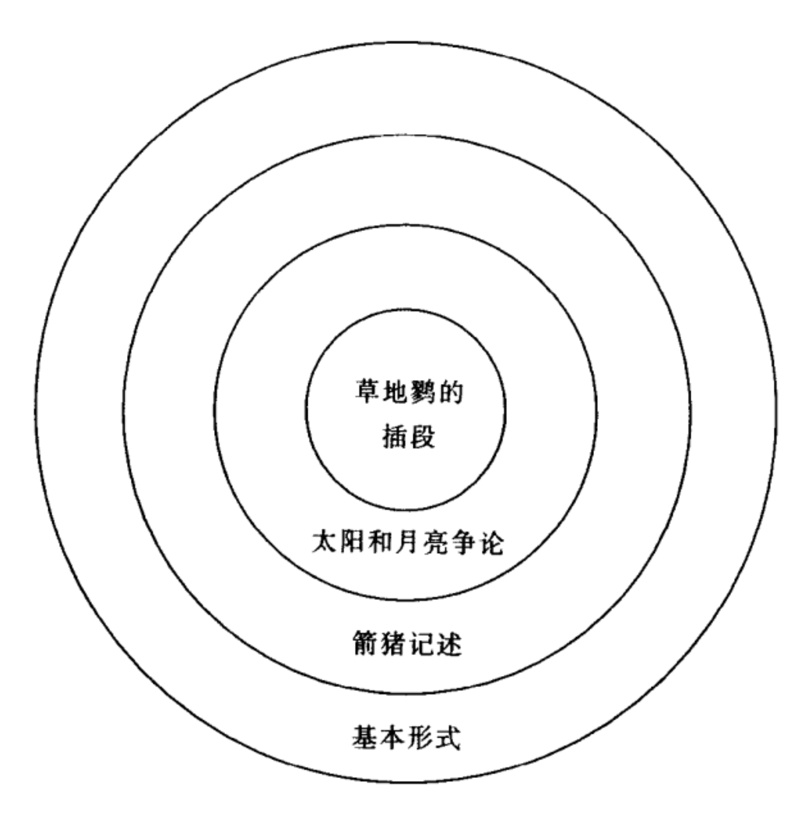


图 20　历史学派的关于天体妻子神话分布的理论图式

有时通过别的途径引入这插段。咀嚼比赛并没有丰富故事。解释草地鹨的插段的理由也是平淡无奇……

汤普森然后研究一个重要异本,也就是类型Ⅲ,其传播区域从阿拉斯加的东北部直到新斯科舍,中间经过加拿大南部和大湖以北地区。这个“北方新月状地带”从西到东包括下述各个种群:卡斯卡人(Kaska)(M_{431})、塔尔坦人(Tahltan)(M_{432})、泽绍特人(Tsetsaut)、卡里埃尔人(Carrier)(M_{434})、克里人(M_{435})、阿西尼本人(M_{436})、奥吉布瓦人(M_{444})、帕萨马科迪人(M_{437})和米克马克人(M_{438})。从语言观点看,前四种人属于阿塔帕斯干语族,其余种群皆属阿尔衮琴语族,只有阿西尼本人是例外,他们属于苏人,也包括在前一个语族之中(图 21)。

类型Ⅲ重复了基本形式,但少了最后那个插段。逃离天上世界的两个少女不是平安着地,而是被困在一棵树的顶梢,下不来。各种各样的动物从树下路过;她们呼吁它们帮助,直至许诺嫁给它们。它们一个接一个地拒绝这种请求,只有最后一个动物是例外。在所普查到的 13 个版本中,有 10 个版本里,这动物是狼獾,在其他三个版本里,则是加拿大貂即 pécan 或者潜鸟。她们落到地面,站稳脚跟,就愚弄轻信的救助者。

位于新月状地带东端的两个阿尔衮琴部落米克马克人和帕萨马科迪人略微改动了这故事。两个女人不是潜逃,而是得到天上人以搬运魔法相助,条件是她们应在下降期间闭上眼睛,要到听到黑头山雀的叫声和两只不同种的松鼠的叫声之后才可以睁开眼睛。这两个女人违反规定,遭到惩罚,被囚在一棵树的顶梢。汤普森从这个特殊发展(第 140 页)仅仅推论说,米克马克人和帕萨马科迪人占据着类型分布区域的外围。汤普森(第 144 页)在对其他三个局部异本(类型Ⅳ、Ⅴ、Ⅵ)(我们暂时不讨论它们)作了一些简短说明之后,提出了他的结论:基本形式的时期至晚在 18 世纪,它也是最古老的。箭猪记述晚于 1892 年,类型Ⅲ的产生在1820—1830 年这个时期。这些估计运用于北美洲神话时让人感到惊讶,因为我们

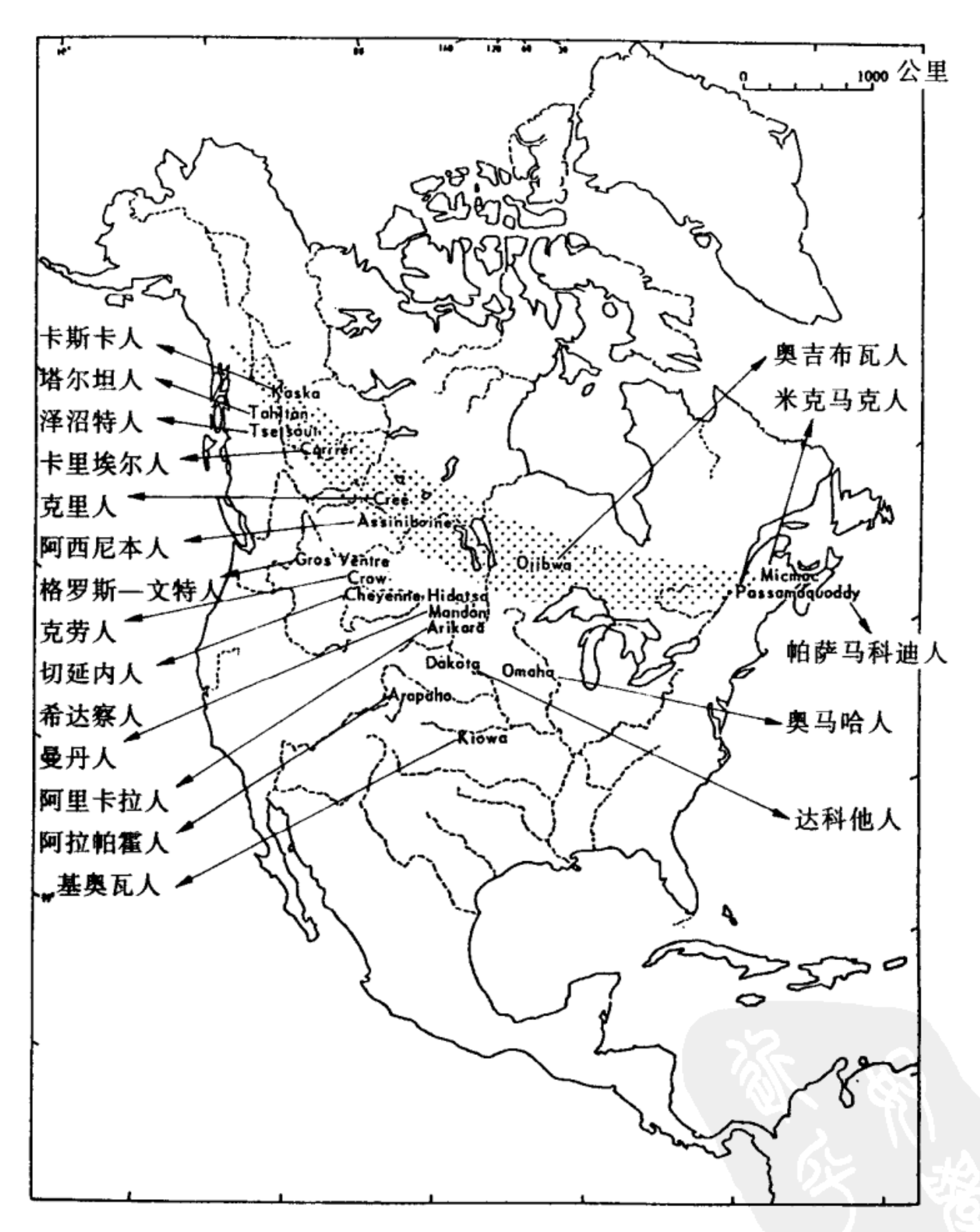


图 21　北方新月状地带和天体争论分布区域

已经证明,北美洲神话乃以最为规则的方式转换源自南美洲的神话。由此可见,这两种神话必定受两半球共同的图式启发,它们年龄不是数以十计,而是数以千计。如果注意到一个相似之处,那么,这就更其令人信服了。这就是,一方面两个女人囚在一棵树的高处,树脚下有多少提供帮助的动物通过,另一方面,博罗罗人和热依人神话(M_1,M_7—M_{12})中的盗鸟巢者得到一头愿意助人的花豹的帮助而下得树来。这两个情境的相似不是偶然的,因为,盗鸟巢者神话以书面形式存在于北美洲的西北部,在那里,还可察知回复到星辰丈夫循环的一个转换的所有阶段。表明这一点,乃属于第四卷的任务。

这里,我不打算预先讨论本探究的这个最后阶段,而仅仅证明,汤普森认为可据以重新建构星辰丈夫循环的历史演进过程的四个异本作为惰性的东西并没有区别,我们满足于认识它们在空间和时间上广延不相等。它们倒是结成使它们相互关联而又对立的动态关系。这些关系还决定了每个异本的示差特征,并且,它们能比统计频度更好地解释各个异本的分布。为了使这论证更加令人信服,我偏重探讨两个插段,而汤普森几乎没有赋予它们任何作用,因为他认为,它们属于迟晚而又局部的发展。它们就是类型Ⅱ中的草地鹨插段和类型Ⅲ中的山雀和松鼠插段。我们还记得,它们源自两个很贴近的区域:前者见诸克劳人和希达察人,他们属于西部苏人,后者属于帕萨马科迪人和米克马克人,他们属于东部阿尔衮琴人。

克劳人和希达察人神话形式上禁止英雄射击草地鹨。不过,这禁忌有一个理由,而故事是后来在英雄违反它之后才说明这理由的。被攻击的鸟说话了,它向男孩揭示了他出身于地上。因此,狩猎的禁忌掩盖了声学的禁忌。这禁忌旨在阻止一个男性英雄**听到**一个猎物可能对他说的话。因为,一听闻到了,他就会想望重新从天上返回地上。

在阿尔衮琴人神话中,山雀和松鼠的插段逐点反转了上一插段。两个女英雄取代一个男英雄。她们接受一项命令,它的目的据称是允许她

们重新回到地上，而不是阻碍她们那样做。这命令采取实际的形式：不得睁开眼睛（如同克劳人、希达察人的英雄不得“看”草地鹨），但这形式恢复了另一种形式：**听（不是不听）**某些动物的叫声。最后，这叫声是**信号**，而不是**消息**。

无疑，某些征象提示，山雀（种名 *Parus*）也可能是一种信鸟。福克斯人（Fox）和基卡普人（Kickapoo）在他们的神话中（Jones：3，第 83 页；4，第 99 页）如同瓦巴纳基人（Wabanaki）（Speck：5，第 371 页）一样都暗示了这一点。欧洲也有这种信念：它的叫声有着各种不同的预示。在爱沙尼亚语中，这鸟名为/tige/即“邪恶，这可能与列特人（Lett）关于这鸟是预报者的观念相关”（Rolland，第 124～125 页）。切延内人和黑足人把这作用缩减为预报夏天，因为这鸟的叫声为/mehnew/；/mehaniv/在切延内语里是说“夏天到了”（Grinnell：2，第 2 卷，第 110 页）。另一方面，奥吉布瓦人认为，如果山雀鸣叫时咽下最后一个音节：Gi-ga-be；gi-ga-be；gi-ga-me，那么，将要有一场暴风雨（Coleman，第 105～106 页）。

对这些把报信或者劝告的作用转给山雀的情形，应当加以分析，因为通常它被归诸草地鹨。[④] 可以从各个种族那里举出无数例子，这些种族从岸地萨利希人（Adamson，第 225 页）、奇努克人（Jacobs：2，本文第 14，24，27，36 号；Sapir：1，第 300 页）、内兹佩斯人（Phinney，第 205，222，227，251，381，401 页，等等），西部萨哈普廷人（Jacobs：1，第 111，121，163 页）、波莫人（Barrett：2，第 350～351，446～447 页），一直到曼丹人和希达察人（Beckwith：1，第 27 页；Bowers：1，第 132，370～373 页）、切延内人（Grinnell：1，第 308 页）和波尼人（G. A. Dorsey：1，第 20～23 页）。然而，草地鹨的叫声并不带有信号的特征；这是一种真正的语言：奥格拉拉·达科他

④ 并且，印第安人相反告诉汤普森说，草地鹨发出接近陆地的信号（Teit：4，第 25 页和注54，第 104 页）。按照土著提供的证据来看，易洛魁人相信，吃了山雀的肉的人会变成说谎者（Waugh，第 133 页）。

人说,“印第安人能懂得草地鹨的许多说话”(Beckwith:2,第 381 页)。克劳人和阿拉帕霍人更进一步。前者说:“草地鹨说克劳语”(Lowie:3,第 57,69 页),后者说:“你们知道,草地鹨说阿拉帕霍语”。与曼丹人不同,阿拉帕霍人认为,这种鸟说话很蹩脚,甚至是淫邪的,但是,他们仍用它的肉和蛋喂小孩,“以便他们迅速学会说话,懂事”(Hilger:2,第 41,94 页;Kroeber:3,第 317~318 页)。在蒙大拿的格罗斯—文特人那里,当一个小孩迟迟不会说话或不懂事时,“就用经火烧硬的草地鹨蛋喂他……对于一个唠唠叨叨的人,今天人们还说,他的妈妈一定给他吃过这种蛋”(Flannery,第 143 页)。黑足人声称懂得草地鹨的叫声。(McClintock,第 482 页;Schaeffer,第 43 页)在落基山脉西部,雅纳人以及普吉特海峡的各部落也抱有这种信念。雅纳人说,草地鹨懂得外语,后一些部落让婴孩吃它们的蛋,以便他们日后口齿伶俐(Sapir:3,第 47 页;Haeberlin-Gunther,第 21 页,注㊻)。

尽管罕见这些作用发生反转的情形,但还是应当对这两种鸟的语言能力作个比较。黑头山雀的语言才能在另一个领域中施展,就像已经看到切延内人和奥吉布瓦人赋予它们的那种气象学功能所提示的那样,这一点也由纳瓦霍人和梅诺米尼人加以确认,他们把山雀归入冬鸟之列。(Franciscan Fathers,第 159~160 页;M_{479},以下第 291 页)草地鹨是候鸟(Audubon,第 1 卷,第 379~387 页;McClintock,上引书;Grinnell:2,第 2 卷,第 109 页),而山雀则不同,通常是定居的。但是,山雀的舌头有线齿。据绍绍纳人说,齿有六个。他们说,每个月掉下一个齿,六个月后又重新长出来。因此,只要抓一只山雀,就可以知道冬天或夏天已经过了几个月了。由于这个缘故,不应当捕杀这种鸟(Culin,第 11~18 页)。这个信念广为流传,就是在曼丹人和希达察人那里也可看到,他们根据山雀的舌头来计算一年的月份;他们甚至提供了一张辅助图(图 22)。

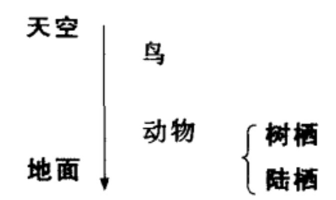
在《生食和熟食》中,我已叙述和讨论过听/不听这个两难困境,当时涉及的是关于人生寿命长短的南美洲神话。因此,现在在北美洲又见到



图 22 山雀的舌头

这个两难困境，而这里涉及的是象征周期性的鸟。这是耐人寻味的。

这种鸟(*Parus atricapillus*)构成一个三元组的组成部分，它还包括的另两个项依出现次序为：红松鼠和条纹松鼠。两者都属于啮齿动物，但属于不同的属。美洲红松鼠即 *chickaree*(不要同黑头山雀的俗名 *chickadee* 相混)是树栖啮齿动物：*Tamiasciurus hudsonicus*。条纹松鼠即 *chipmunk* 是陆栖啮齿动物：*Tamias striatus*。因此，黑头山雀、红松鼠、条纹松鼠这个动物系列重现了下降的逐次阶段：



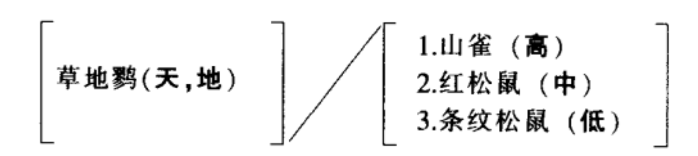
这些神话($M_{437a,b;}$ $M_{438a,b}$)在这一点上表现得再明显不过。星辰在明白了它们的人妻因离开地面和家属而消沉之后，命令她们紧挨着睡觉。破晓时分，她们不应该急于张开眼睛，把头探出被窝。她们总是应当事先听到三种动物的鸣叫：首先是黑头山雀，然后是红松鼠，最后是条纹松鼠。只有在这时候，她们才可以起身，环顾四周。

两个妻子中的年幼者总是沉不住气，总想一听到山雀叫就起身。年长的妻子挽回了她。可是，当红松鼠鸣叫时，这阻止就毫无用处。那年幼者跳了起来，另一个也跟着这样做。这两个女人发觉，她们已回到地上，但处于一棵高高的冷杉——铁杉(*Tsuga canadensis*)的顶梢，她们自己无法下来。"原因在于，在每次鸣叫时，即先是这鸟然后是每个松鼠鸣叫时，两个女人随着日头越升越高而越趋往下地降向地面，但是，由于她们未能

耐心等待，因而被抛弃”（Leland，第 146～147 页；参见 Prince，第 63 页；Rand，第 161，310 页）。

然而，也是在这个方面，草地鹨同东部神话的动物三元组相对立。如果说这三元组的每个项都包含从天空到地面的下降的诸阶段之一，那么，克劳人和希达察人神话的这鸟独自就统包所有这些阶段。草地鹨（*sturnella magna*）贴近地面窥测，疾行觅食。它只有在被追猎时才断断续续地栖止；不过，它睡在地上。“在一丛茂密长草的脚下，你可以发现它的巢。这是土中的一个空穴，这鸟在里面成圆形地排列着许多草、纤维根和其他植物；为了隐蔽起见，巢的周围用交织起来的树叶和草茎团团围住”（Audubon，第 1 卷，第 384 页）。达科他人神话说到这种地上的巢呈“椭圆形，宛如一所小屋”（Beckwith：2，第 382 页）。草地鹨作为鸟是天上的居民，但它的习性又使它熟悉地上的事物。因此，它懂得属于高空世界的东西和属于下部世界的东西之间的区别。无怪乎，它揭发定居在天上的女人儿子是骗子。但更重要的是，它的歧异性建起了同东部的阿尔衮琴人神话中的三个野兽的整齐序列的对比。

现在我来对迄此为止经过的步骤再作一扼述。在天体妻子神话所占据的区域的两端，即一方面在克劳人和希达察人那里，另一方面在米克马克人和帕萨马科迪人那里，我们发现了两种多方对立的形式。在故事有头有尾的东北部阿尔衮琴人那里，升到天上的两个女英雄为了平安回到村子而必须**看**在下面的地面（尽管她被禁止这样做），**听**三个生活在多少远离地面的地方的动物的叫声。在克劳人和希达察人那里，唯一的女英雄死了，她的儿子**不得看**草地鹨（他被禁止捕猎它们），也**不得听**取对他们地上出身的**披露**（因此，这是**到达**地上的消息，而不是在另一组神话中由三个动物的叫声构成的**到达**地上的信号）。最后，阿尔衮琴人神话的动物三元组有着分析的功能：每个动物的叫声指示，这女英雄处于离地面的不同距离上。相反，草地鹨的功能是综合的：这鸟依其生活方式同时属于天上和地上：



作为工作假说,我认为这两种各由很少量版本代表的形式结成反对称的关系,这些版本源自两个空间上相隔遥远并在语言和文化上相区别的种群组——分别为大草原的苏人或林地和岸地阿尔衮琴人。它们彼此以理论方式相对一个中间区域悬垂。现在,我们应当考察这个中间区域(图 23)。

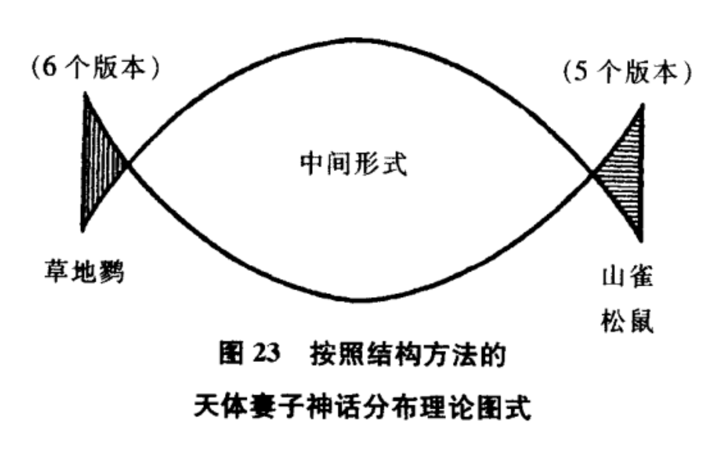


图 23　按照结构方法的天体妻子神话分布理论图式

然而,在汤普森的基本形式——我们还记得,它仅在"北方新月状地带"中得到经验证明,它在那里构成类型Ⅲ(本书第 218～222 页)——和始于太阳和月亮争论的大草原本体之间也存在着这种类型关系。不仅属于基本形式的那些神话,而且属于其他形式的神话都开始于两个女人就她们希望以之为丈夫的星辰进行的讨论。所考察的这两颗星辰一个是暗淡的,另一个是明亮的,一个是小的,另一个是大的,或者一个是红的,另一个是蓝的、白的或黄的,视情形而定,但我不想深究其细节,尽管研究这一切变换,无疑会带来丰富成果。同样,两个女人中一个是聪明的,另一个是愚笨的。做出合理选择的那个女人得到一个年轻男人——战士或首领——为丈夫。她的同伴则嫁给一个老翁或仆人。

显然,这种初始情境复现了太阳和月亮的争论,同时又反转了它。这里,两个男性的和天上的人物争论着两个地上女人各自的优劣。那里,两

个地上女人争论着两个天上男人各自的优劣。每次都是一个交谈者理智,另一个不可理喻。后者无论是男的还是女的,都做出错误的选择:皮肤起皱的、有时还是年迈的蛙妻子(M_{427a}),她小便失禁,因此在下部漏水;或者是眼睛昏花的老翁(M_{437},M_{438}),他在上面漏水。因此,我们又面对两种结成对称关系而不是包含关系的类型。

事情的确如此。我们由此还可以认识到欺诈选择的这两种极端形式之间的一些中间形式:

M_{439} 阿里卡拉人:欺诈的选择

从前有个追求荣耀的战士。他独自去到荒野的角落里寻求超自然的帮助。一只鸟把他引导到一个地方,一个红人出现在他面前。这就是太阳,他索要这求助者的舌头。后者毫不犹豫地割下舌头,就死去了。

第二天夜里,月亮使这年轻战士复活,他也是一个人,充当了这战士的庇护者。月亮解释说,太阳明天要来,把这男孩带到住处去,以便让他从两批武器中选择一批。他应当选取旧的一批。

他就这样作了选择。太阳很恼怒,因为这些破损不堪的武器给予其拥有者以灵活的舌头和荣耀。他多次试图杀死这男孩,或者让儿子去杀,但是,他们失败了。"无舌人"变得年迈而又失明。太阳最后心平气和,把他叫到身边。(Dorsey:6,第61～65页;参见曼丹人的版本,载Will:1,2)

因此,欺诈选择这个题材以三种形式出现:太阳和月亮作为男人,选择不一样的妻子;两个女人选择不一样的星辰作为丈夫(并且,有时这两个天体是太阳和月亮,这使两种类型的对称臻于完善);最后,一个男人被太阳要求在两个不一样的东西之间做出抉择,他从月亮处获知,他不应当

相信表面现象。[5] 通过这个考虑，我们又回到姑娘的教育上来，而欺诈选择的两种极端形式使人想起了这种教育的两个方面。因为，一个教养有素的姑娘除了其他要求之外，还应当懂得不相信表面现象，也不根据表面现象妄下判断。在一种情形里，她被欺诈，在另一种情形里，她诱使男人被她欺诈。

现在我继续研讨“箭猪的记述”。为了做出解释，我们应当先来探究一下这种动物在北美洲神话中的地位。它意谓什么？或者更确切地说，神话思维试图用它来意谓什么？

美洲箭猪或鸾猪（*Erethizon dorsatum*）是一种迥异于欧洲食虫刺猬的啮齿类动物。身体上长满浓密的毛；它们在背、尾、颈和腹等部位变成坚硬的鬃毛和长度不一的刺。脚趾的配置使这种动物能够爬树，在树上栖息。事实上，它们主要以树皮、新生层和叶子为食；尽管它不冬眠，但在冬天它悬在中空的树干中，这树靠近它已取尽其所有可食部分而予以抛弃的那些树。据说，它从树梢开始攻击，然后延及树枝和树干[Brehm：《哺乳动物》（*Säugetiere*），第 2 卷，第 567～568 页；Hall-Kelson，第 780 页]。

这种动物的身体呈球状，又长满了刺，这形象有时令神话学家相信，它象征旭日及其光芒（Curtin-Hewitt，第 655，812 页）。然而，除了一个阿

⑤ 这里我只是点一下欺诈选择这个题材，它在大草原的神话中占据相当重要的地位。在这些神话中，它呈现许多其他形相。在祖母和孙子的循环中，这祖母要求这小孩对自己的性别在女性和男性之间作抉择。（M_{429a}，M_{430b}；Lowie：3，第 53 页；Beckwith：1，第 122 页）那时问题在于地上的而不是天上的、真诚的而不是欺诈的选择。这次选择是欺诈的，但也是地上的，是一个天上角色所必须做的。这选择在 M_{403b} 和其他一些神话中是两个女人要求天体的儿子做的。由此可见，这选择有时关涉自然性质，如天体的可感觉形相或者女人的美貌，有时关涉文化性质：由男人或女人使用的新的或破损的东西，等等。整个这组转换值得作专门的研究。

拉帕霍人版本和一个克劳人版本之外,所有关于两个天体争论的神话都把箭猪等同于月亮。我们将会看到,与一个天体而不与另一个天体联结,这相对于种族研究所能发现的更基本的性质来说是次级的,而且,这些更基本的性质与评注家提出的主观解释关系很小。

箭猪的第一个语义功能产生于东部的阿尔衮琴人的某些神话,它们把这种动物与癞蛤蟆关联起来(M_{377})。米克马克人说(Leland,第 108,289 页),这两种动物曾是耍魔法的恶棍,造物主为了惩罚它们而让它们失去鼻子。从那时起,它们就是塌鼻子的容貌(图 24)。这些印第安人还让箭猪成为冥界的巫士族,它们试图用火来毁灭人类英雄,但人类英雄有时反过来用这武器对付敌人;这样,箭猪就屈服了(M_{440};Rand,第 6,70~71,320 页;Speck:8,第 63 页)。

我已说过,箭猪在冬天隐藏起来。西北岸的钦西安人辩解说,人们向它们的洞穴中放烟,熏它们(Boas:2,第 449 页)。无疑,这些印第安人的居住地远离米克马克人,不过,我们很快就会发现,整个北美洲对于箭猪问题抱有共同的信念。另一方面,这种动物的确有着富有特征的面型,前额和鼻几乎成一直线,并且许多神话描述了蛙女人或癞蛤蟆女人的宽阔而又扁平的脸庞。尽管箭猪真正说来不是冬眠的,但这两种动物在寒季都隐蔽起来。米克马克人这样说到造物主:“他像癞蛤蟆那样睡六个月”(Leland,第 134 页)。因此,在阿尔衮琴人神话中,箭猪和癞蛤蟆构成一个女性的和周期性的对偶。在大草原的神话中,箭猪是呈男性形象的月亮的化身,而蛙则黏附于这天体,由此使之呈周期性的和女性的形象(本书第 214~215 页)。这两处都以同一些项之间的略有不同的关系而把月亮、箭猪和各种两栖动物归并在一起。

现在有了第二种形象,而上面的讨论已使之呈现了出来。从太平洋沿岸一直到大湖,已知有一组神话(M_{440}满足于反转它们),在它们里面,作为寒冷主人出现的箭猪事实上建起了周日或周季的周期性。关于周日的

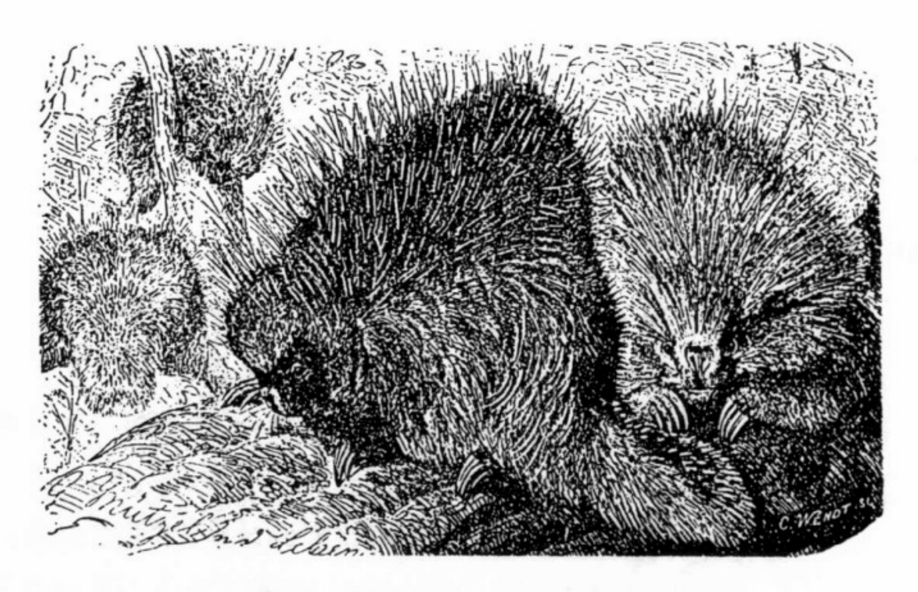


图 24　箭猪(Erethizon dorsatum)

(据布雷姆:《哺乳动物》第 2 卷第 567 页)

周期性，可以援引一个易路魁人神话(M_{441}；E. A. Smith，第 86 页)，它让箭猪来仲裁白昼维护者条纹松鼠和黑夜维护者熊就光明和晦暗的交替进行的论争。更多的神话关涉周季的周期性、习性和生活方式(参见 Teit：7，第 226，245 页；一般的讨论，载 Boas：2，第 724～727 页)。例如，塔尔坦人、泽绍特人、舒斯瓦普人(Shuswap)、钦西安人等等说(M_{442})，熊和箭猪所以争吵，是因为一个会游泳，另一个不会。箭猪被困在一个岛上。它让水结冰，以便能足不涉水地从冰上通过。对于进行详细讨论来说，我们已拥有绰绰有余的异本。它们在这两种动物之间建起了一系列对立：

箭猪：	西	爬上树，啃咬它。	靠近地面冬眠，	同山相结合	等等
海狸：	东	不爬上树，砍倒它	在水下冬眠	同湖相结合	等等

大湖的许多部落把寒冷主人的题材和两个年轻女人从事的鲁莽狩猎的题材联系起来;这后一个题材又回到了"箭猪的记述":

M_{443} 梅诺米尼人:寒冷主人箭猪

从前有两个善跑的姊妹。她们提出,要尽可能快地跑到一个村子,它位于西面正常要跑两天的远处。她们早上出发,在雪天里一直跑到中午。这时,她们发现了一头箭猪的踪迹,它把她们一直引导到一棵中空的树那儿,树横倒在雪道上。

一个姊妹用一根棒去惹这只在树洞里的动物,想引它出来。她达到了这个目的,拔掉了它身上所有的刺,扔在雪地上。另一个女人指责她太残忍了。

当她们重又赶路时,这箭猪爬上了一棵冷杉的顶梢,摇着它的小拨浪鼓唱歌,让大雪纷纷落下。两姊妹中比较讲理的那个回过头来,看到了它。她明白将会发生什么,坚持要求回村。另一个人一点也听不进去。因此,她们继续上路,但雪越下越大,阻滞了她们的前进。她们因筋疲力尽和寒冷而死,尽管她们离目的地已近在咫尺。从此以后,人们就敬重在洞穴中的箭猪。(Hoffman,第 210~211;Skinner-Satterlee,第 426~427 页)

文纳巴哥人(Winnebago)认为,箭猪和北风之间存在特殊关系。(Radin:1,第 503 页)易洛魁人把预见冬季是否严酷的能力归诸箭猪氏族的成员;这些人在森林中迷路时,比其他人更善于辨别北方在何处(Curtin-Hewitt,第 657 页)。因此,可以作为一种知识看待的是,"北方新月状地带"的各部落把箭猪和周季周期性联结起来,他们使箭猪成为冬季的主人或先兆。

但是，正是在这个北方新月状地带，关于天体妻子的神话缺少箭猪的插段。然而，我们刚才已看到，它在 M_{443} 中出现了，而在这个神话中，两姊妹**不是**天体的妻子，尽管她们在某种意义上说转换了天体妻子：因为她们**水平地**而不是**垂直地**移动，并且女英雄夺取了刺，而在别处刺的吸引决定了她自己被俘获。她**扔掉**了这些刺，而不是想**保留**它们。另一方面，这箭猪**睡在**一棵**砍倒的**树的**里面**，而不见**栖息在**一棵**被竖起的**树的**上面**；它**阻滞了跑步**而不是**激励攀升**。我已把箭猪和海狸对立起来；然而，关于天体妻子的神话的卡斯卡人版本（M_{431}；Teit：8，第 457～459 页）把女英雄变成了海狸，为此用了一个转换，我还要回到这转换上来（第 207 页）。

尤其是，北方新月状地带的某些版本（属于汤普森的类型Ⅲ）包含一个最后插段，而本著者尚未理所当然地注意它，但它却与大草原各部落神话中的狩猎箭猪的初始插段正相匹配。为了证明这一点，应当研究一个例子：

M_{444}　奥吉布瓦人：天体的妻子

> 以前有一个男人，夫妻俩有两个女儿。两个女儿长大成人后，母亲打发她们去远方。她们出发了，但没有明确目的地，每天在林中空地夜宿。
>
> 这里就星辰开展了讨论，两个少女转移到了天上，在天上，天体娶她们为妻。姊姊对年迈丈夫感到不满，于是在她的鼓励下，她们逃离了。在一个富有同情心的老妪的帮助下，她们向地面降落。但是，姊姊过早睁开眼睛，于是她们的悬篮的系绳断了，两个女人跌在一个猛禽巢里，在一棵树的顶梢。许多动物在树下经过，没有一个可怜她们。最后出现了屈狸（*Gulo luscus*），她们许诺嫁给它。它帮助她们下树。姊姊派它到树上寻找她故意忘在那里的头发饰带，她们趁机逃跑。这屈狸又抓住了她们，让她们蒙受各种凌辱。妹妹成

功地杀了屈狸,又使备受虐待的姊姊复活。

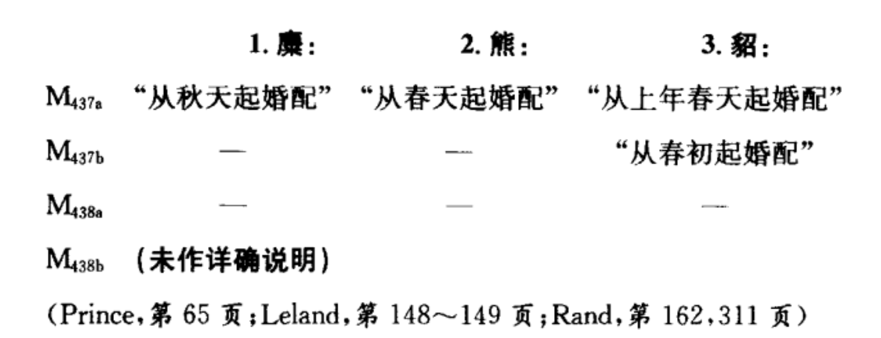
两个女英雄来到一个湖泊,一只潜鸟在湖中游泳(*Colymbus*,上引书第2页:*Podiceps auritus*)。她们叫它名字,但它拒绝作答,因为它正模拟成为另一种人物:"珍珠饰者"。为了让两个女人相信,它偷偷地取下耳垂上的珍珠,装作像唾出它们似的;因为超自然的人物(它篡夺其身份)具有把珍珠作为唾液分泌的本领。这两个女人热情地登上它的独木舟。这潜鸟让她们划桨,自己坐在中间。三个人逐次发现岸上一头熊、一头驯鹿和一头麇。每次这潜鸟都声称,这是它相熟的动物,但当它应这两个女人的要求叫它们时,那些动物就跑掉了。它解释说:"每当我与女人在一起时,它们总是这样烦躁不安。"它狩猎这麇,杀了它,这两个女人陶醉于得到麇肉。在到达潜鸟的村子之前,还发生了许多别的趣事。

在林子里,两个女人发现,与丈夫的炫耀相反,它的姊妹很丑,佩戴狗粪做的而不是珍珠做的耳饰。她们不顾禁令在黑夜外出,发现村子里的美女云集在真正的"珍珠饰者"周围。那骗子也在那里,但人人都耻笑它,撩拨它,蔑视它。

这两个女人目睹此情此景,厌恶至极。她们回到"珍珠饰者"的房舍,在婚床上她们的位置上放上两根充满蚂蚁的圆木。当潜鸟拥抱它们时,蚂蚁狠狠蜇它。它起身出去寻找两个女人,发现她们与其哥哥"珍珠饰者"在睡觉。它把一块炽热石头扔进哥哥张开的口中,把它杀死。

当人们对潜鸟说,它的哥哥已死时,它假装悲痛欲绝,令人觉得好像被刺伤。可是,它只是破伤了充满血的驯鹿肠子,把它们挂在腰间。它为自己的罪行而自得,遂游泳逃遁。人们追猎它,叫巨大的蚂蟥去把水汲干。潜鸟用缚在脚上的锐利石头杀它们。水吞没了这些被杀伤的动物,淹没了所有的人。(Jones:2,第2篇,第151~167页)

这个神话引起我们作多方思考。我已证明,包含太阳和月亮争论的插段的各个版本反转了两个天体乘独木舟旅行这个题材,而后者表征了南美洲的那些同系神话。本版本未包含太阳和月亮的争论,它重构了乘独木舟旅行,让天体的妻子处于在别处由她们丈夫占据的位置——在前面和后面,因为她们划桨,而潜鸟坐在中间。这个交换还伴随着另一个交换:独木舟在一些欺诈的动物面前溜过(当人们叫它们时,它们逃跑),这些动物待在岸上,而不是像北美洲神话里那样本身是独木舟的乘者,那些神话更直接地说明旅行的题材(M_{408}—M_{409})。其次,人们**在其面前溜过**的这些动物重现了在东部版本中在树脚下**溜过的那些动物**。M_{444}未忽视它们,但对其他动物更感兴趣:



	1. 麋:	2. 熊:	3. 貂:
M_{437a}	"从秋天起婚配"	"从春天起婚配"	"从上年春天起婚配"
M_{437b}	—	—	"从春初起婚配"
M_{438a}	—	—	—
M_{438b}	(未作详确说明)		

(Prince,第 65 页;Leland,第 148~149 页;Rand,第 162,311 页)

这里是否正确地遵照每个动物种的发淫期,无关宏旨。每种动物都借口已婚而逃避两个女人的要求,并且随着每次尝试,婚期都往后拖。因此,如果说麋的婚姻(它最晚近)发生在秋天,那么,结果这两个女人就在这之后即冬初重返地面。所以,欺骗动物的插段取代了箭猪的插段,而被赋予箭猪这种动物的冬季预报者角色提示,这发生在同一时间。黑格(Hagar)(第 103 页)居功至伟,他弄清楚了,在这些神话中,动物的开溜带有季节的特征;这也是一个机会,我们可以来回顾在一组南美洲神话(M_{60},M_{317},M_{402}—M_{404})中男英雄或女英雄与也充任骗子角色的动物的遭遇所

呈现的黄道带特征。

然而,这个季节特征也实现在奥吉布瓦人版本大都以之终结的插段的前沿。如果说其名不同地为“珍珠饰者”或“唾珍珠者”的角色是一只潜鸟(种名 *Gavia*),而炽热石块这个事件解释了它的黑喙(Speck:7,第52页),那么,它那篡夺其身份的尖刻兄弟则是一个喜水的小鹏鹏[6],奥吉布瓦人称之为 Cingibis,Shingebiss:冬“鸭”,西北风自认无力冻死它,它是作为其食物的鱼的主人和一种不灭之火的所有者(Schoolcraft:1,第85～86页;2,第113～115页;3,第3卷,第324～326页;Williams,第244～245页)。一个蒂马加米人(Timagami)版本(M_{444b};Speck:7,第47～53页)根据两个女英雄在冬天和美貌星辰睡觉这个事实证明,她们是轻浮的女人。在她们访问了天空,同屈狸一起进行历险之后,“冰破开始”。她们所由重新降落到地面的洞穴相应于昴星团的位置,而在这些纬度上,其中冬天发生在一月末或二月初的夜间,并且它在易洛魁人看来标志着一年的开始(Fenton,第7页)。苏必利尔湖的奥吉布瓦人的一个版本(M_{444c};Jones:1,第371页)解释了,杀死兄弟的潜鸟如何在沼泽地过冬。冬天的主人想冻死它,饿死它,可是枉费心机,潜鸟占了上风。在一个梅诺米尼人版本(M_{444d};Skinner-Satterlee,第408～410页)中,它也战胜了冬天。同样是事实的是,在东部阿尔衮琴人的神话中,在奥吉布瓦人的神话中,周季的周期性似乎仅仅被抽取了出来。这一切既在空间轴上又在时间轴上站得住脚。因为,这故事在高和低之间展开,同时又从冬天到春天或者从春天到冬天,视情形而定。

这样一来,我们到了哪一步呢?大湖地区的神话给天体妻子神话添加了一个最后插段——鹏鹏的插段,这插段本身又以春天的回归告终。另一方面,在大草原中,一个初始插段——箭猪的插段——处于天体妻子故事之

⑥　米克马克人反转了第一个鸟的角色(Leland,第164～166页)。潜鸟的语义值的问题将在下一卷中研讨。

前，因而这故事便以冬天的到来开始。事实上，结冰和寒冷的主人箭猪乃与破冰和回暖的主人鹡鹛相对立。于是，我们得到两个对称的系列：

	1	2	3
中部阿尔衮琴人：		天体的妻子	春天回归 **（鹡鹛的记述）**
大草原部落：	冬天到来 **（箭猪的记述）**	天体的妻子	

这里产生了一个双重问题：有没有某种东西取代奥吉布瓦人系列中的初始序列？有没有某种东西取代大草原系列中的终末序列？事实上，如果不提出另一个问题，这两个问题是无法回答的，因为它们取决于这个问题。它就是：箭猪凭什么成为冬季周期性的象征？

如果箭猪在寒季隐蔽起来，那么，它并不冬眠，它的热循环也不怎么明显。真正的回答要到别处去找：

M_{445}　阿拉帕霍人：彩色的箭猪

秋初，印第安人在森林边缘扎营。日子过得幸福。女人们忙着刮、鞣、描绘和绣皮张。可惜，绣工非得用箭猪的刺，但她们没有。尤其有一个女人，她是出色的绣娘，未能完成她视为宗教职责的一件绣工。她的女儿既聪明又善良，孝顺父母。她说，她听说有一头彩色箭猪，她愿意嫁给它，尽管她一点不想另立炉灶。可是，这样的女婿能满足母亲的需要，因为她现在只需要收集尽可能多的刺供使用。

这姑娘去到那头彩色箭猪那里。她说："我许身给你，因为日子艰难。我的母亲没有刺可用来绣皮。我将属于你所有，你要帮助我们，我的父母和我。"箭猪先是犹豫了一下，但美貌的女访客已打动了它，

它最后接受了她的要求。两个人把家搞得幸福美满。

一天,他们在屋前晒太阳,箭猪把头放在妻子的膝上,对她说,她可以给它捉虱子,也就是拔它的刺,把它们给她的母亲。它解释说:"在一年的这个时候,我身上刺很多;我在夏末时刺最少。你还记得,我在炎热的月份做不出什么事,但在秋天和冬天,我精力充沛。"这女人动手拔刺,把刺放在专用的香囊里储存。妈妈非常满意。她一边收集起装满白色、红色、黄色和绿色的刺的许多香囊,一边说:"对你丈夫说,我很感谢它的仁慈和慷慨。"

这姑娘把丈夫的习性告知了父母,然后就去和丈夫团圆了。从这个时代起,女人们给用于绣品的刺着色。(Dorsey-Kroeber,第230~231页)

在依从于"箭猪的记述"的各个神话(M_{425}—M_{430})中,年轻的女人都很关心刺的清白、尺寸和富足。彩色箭猪教导M_{445}的女英雄,也教导我们,这些品质只有在秋天和冬天才齐备,这就证实了我提出的关于这个神话故事所由开始的时期的假说。同样,我们也明白了,箭猪为什么和怎样是周期性的动物:它的刺的数量和质量随季节而变。

然而,在大草原的部落里,这些细节由于两个原因而具有特殊的重要性。用箭猪的刺绣几何图案或者纯粹考虑外观装饰的图案,这具有象征的意谓。这是些消息,绣娘对其形式和内容作了长时间的思考。她那始终带哲理的反思有时达到蒙受天恩的境地,艺术家可从那里得到天启。在着手工作之前,她斋戒,祈祷,举行仪式庆祝,遵从禁忌。绣工的开始和结束都用仪式作标志:"人们用长袍给她装扮,使她与野牛相像,上香供她,像抬野牛一样把她举起。然后,人们把她展平,在上面放上五根羽毛,每个角落一根,中央一根。女人们把这些羽毛在各处放置好。然后,'黄女士'(Dame-Jaune)唱她为之绣袍的那个男人的名字,并去找他。这就是'树中鸟'。他来到了,把目光转向入口。'黄女士'向袍子吐唾四次,再把它多次

抛向那男人，最后给了他。人们上香供这衣服及其所有者，后者把自己的爱马作为礼物送给绣娘；她拥抱他，表示感谢。然后，他带着新袍子出去”(Kroeber：3，第 34 页)。因此，用刺作绣的艺术乃是物质文化的最精致也最高级的表现。黑足人也把这手艺保留给少数新入会者(Dempsey，第 53 页)。

其次，这种专属女人承担的工作要求她们有相当高的技巧。刺一共有四种：又长又粗的尾部刺；然后依质优次序为背部和颈部的刺，以及取自腹部的最精细的刺。为了把刺弄平直、柔软，给它们染色，必须克服重重困难。除此之外，然后还要克服因对它们作弯折，打结，重叠，缝合，打褶，编织或交织等加工而引起的困难(Orchard)。这一切才干不下苦功是学不成的。梅诺米尼人说，“用刺来绣的手艺既艰辛又危险……锋利的刺尖……会刺伤手指……当为了使刺长度均衡而进行截切时，它们可能跳入眼睛使人失明”(Skinner：14，第 275 页)。

黑足人妇女在进行绣工之前，都先要在面孔上画上魔的图画，以便防范这种危险(Dempsey，第 52 页)。阿拉帕霍人作过同样的报告：“当一个没有经验的女人初次尝试绣工时，无一例外地要遭受挫折。刺尖脱落，绣品损坏。一个女人诉说，她在年轻时很乐意帮绣娘们忙。这是她初次尝试，她的整个绣品全报废：刺的位置不当，其他女人禁止她继续绣。她要求成为一个能干的绣工，向往独立绣同一风格的整件袍子。一个老妪批准了她。后来刺就定位适当了，她于是便能绣了。”(Kroeber：3，第 29 页)无怪乎，绣娘们还都保存一根小棒，在上面刻痕记下她们制作过的袍子，以往已完成的数目，并且详尽记叙每件袍子的装饰及其特定的象征意义。当她们回首过去的年月，忆起她们已完成的壮观绣品之时，生活的勇气顿时倍增(上引书，第 29～30 页)。

因此，绣艺不仅代表像梅诺米尼人社会那样的社会里的文化的一种特别模式，在这社会里，“刺绣”用一个意谓“新贵”的词来冠称(Skinner：

14,第 140 页),而且,这也是人们能指望于女人的、证明她们受过完美教育的最高尚才能。被箭猪的形象所吸引的 M_{425}—M_{430} 的女英雄为了绣工而贪求箭猪;她把刺留给母亲。根据这个富有启示的细节,首先可以认识到,这个姑娘教养有素;她甚至过分热情,因为她试图捕获箭猪,而这任务似乎属于男人所有(Orchard,第 6 页)。此外,在有"箭猪记述"的 19 个版本中,12 个版本让年轻女人承担树木采集的苦役。其他版本没有明说,其中有两个则让女英雄去汲水或制作鹿皮靴。然而,阿拉帕霍人把树木采集工作交给年纪轻的女人和老年女人承担。一个 77 岁妇女传述者在 1932 年说:"当我很小时,我帮助妈妈从很远的地方运回树木;但当我成为女人时,再不许我背运树木,因为这工作由老妪承担。"(Michelson:2,第 599 页)一个家境好的姑娘到了结婚的年龄便不再承担家务劳动;她明白,我们所称的才艺首推绣艺,这是高贵的工作,而种种证据表明,它们被同"肮脏的"家务活对立起来(Dorsey-Kroeber:第 64 页)。在年轻女人生活的这个时期,人们密切监视她们的贞操。她们的母亲陪伴她们到河里去,或者当她们为了满足本能的欲求而入歧途时也陪伴她们。为了谨慎起见,她们佩带贞操带,就是用绳子缠绕身体,从腰部直到膝盖。这种习俗还一直流传到阿西尼本人(Denig,第 590 页)、克里人(Mandelbaum,第 245 页)和切延内人那里。在切延内人那里,年轻妻子在婚后还把这种防护保留一两个星期;蜜月在交谈中度过(Grinnel:2,第 1 卷,第 131 页;5,第 14～15 页)。阿拉帕霍人的姑娘也把贞操保持到结婚。白昼严禁发生夫妻关系,而且即使在夜里,女人在性交时也不能因为黑暗而不用手臂交叠遮脸。不遵从这些规则的女人被认为是淫妇(Michelson:3,第 139 页)。

这些得到悉心呵护的女儿一心刻意打扮自己。她们都有一个梳妆台,上面有各种美容品。她们花很多时间用一束去掉刺的箭猪尾毛梳理头发,整治容貌;她们佩戴宝石,不仅使自己散发香味,而且让她们的马匹也这样。这样,她们打扮得讨人喜欢。但是,她们得循规蹈矩,举止端庄。

她们打量四周时目光朝下，说笑低声细气（Michelson：2，各处）。

像一个阿拉帕霍人神话（M_{446}；Dorsey-Kroeber，第 64～65 页）措辞得当地解说的那样，这些盛饰的年轻公主除了最精洁的活儿之外，什么事也不干。她们出现在很远处，只有巨大的阴茎才够得到她们。因此，其形象被易洛魁人比做月亮阴影的月亮动物（参见 M_{256}，第 72 页）具有双重意义：女人坐着用刺不知疲倦地绣；因为，如果她停止工作，世界的末日就突然降临（Curtin：2，第 508 页）。

在箭猪的记述中，月亮选择她们中的一个为妻，但她太年轻，还不会绣，因为她把刺留给母亲，她自己仍不得不承担运送树木的苦役。因此，应当认为，M_{425}—M_{430} 的女英雄是个将临青春期的成熟少女。M_{428} 正是详确说明了这一点：她与月亮的婚姻不仅对于她而且对于全人类来说都发生在最初的月经出现之前。

这个细节很重要，因为它允许月亮的小妻子与博罗罗人的盗鸟巢者（M_1）接近，这神话说后者是个未到青春期的男孩，但已快到人会年龄（CC，第 56～59，77 页）。然而，在这两种情形里，中心人物都处于垂直分离状态，位于一棵树的顶梢或者山顶上，这是下降或上升过程的最后阶段或暂时阶段。阿尔衮琴人的各个版本强调相似性：女英雄跌落在一个巢中，一头凶猛的四足动物——屈狸（参见 L.-S.：9，第 67～72 页）——帮助她们下来，以性的承诺作为交换条件；而热依人神话（M_7—M_{12}）的盗鸟巢者也囚在一个巢中，但从花豹那里得到这种帮助，以贡献食物作为报偿。

巢的题材未出现在阿拉帕霍人版本中，并且一般说来在大草原上也未出现。但是，太阳舞的仪式以代表雷雨鸟巢的木棒束的形式证实了这一点，人们把这木棒束放置在棚架中央立柱的叉尖上，并且人们还给这木棒束插进一根象征女英雄的掘地棒。这舞本身往往以从雷雨鸟那里获得雨为目的，并且我们还记得，M_1 是一个关于雨季起源的神话，此外，毫无疑问，它的各个异本都开始于一年的同一时期，它应当是金刚鹦鹉和鹦鹉

孵化卵,养育雏鸟的时期。但是,除了知道在赤道和热带地区,性的循环是一种衰退的周期性之外,关于鹦鹉科的习性我们还不甚了了。奥罗尔·莫诺(Aurore Monod)夫人和皮埃尔·韦尔热(Verger)先生曾不吝代表我向许多巴西专家请教,据他们说,在中部高原地区,生蛋的时节为从八月(据有些专家说)到十二月(据另一些专家说)的时期。尽管缺乏可靠的资料,我还是坚信,这些神话构成一个庞大的神话组,它可由一根空间轴和一根季节轴的接合来界定。

现在我们回到箭猪上来。作为季节性动物,箭猪与女性有双重的相似性。因为,少女是周期性的存在,而人们认为,为了抵御始终可能的月经不调,对于她们来说,教养有素是不可或缺的。然而,在文化层面上,这种良好教育由表现于才艺的才干来衡量,箭猪的刺则构成才艺的自然材料。事情还不止于此。我们已经看到,少女的教育还包括生理学的方面。不仅要求她们举止端庄,精通绣艺,而且还要求她们按规定延搁时间分娩,行经准时。箭猪的刺的生长是有节律的,这使女人作为文化主体的活动也有相应的节律。这样,箭猪也以其周期性预防了威胁生命节律的延迟或紊乱。北端的特纳(Ten'a)印第安人和阿塔帕斯干印第安人说,箭猪分娩毫无痛苦。"它产下幼仔,继续行进,或者跳上跳下,好像什么也没有发生过……因此,人们把一个箭猪胎仔给年轻孕妇,她使它在自己的衣服和裸体之间滑下,以便它像一个婴儿似的坠地"(Jetté,第 700～702 页)。特纳人的住地远离阿拉帕霍人,但靠近卡斯卡人,后者知道天体妻子的故事(M_{431}),并通过赋予文化色彩而转换了箭猪插段:为了逃避屈狸,女英雄们得到一只水鸟帮助,它把她们带过河,条件是奉献**用箭猪的刺绣过的袜带**。相对称地,在没有箭猪插段的奥吉布瓦人、米克马克人和帕萨马科迪人神话($M_{444a\sim c}$,M_{437}—M_{438})中,女英雄们找到充满蚂蚁的腐烂树干作为她们的可笑丈夫的近似替代物;这种昆虫在黑足人神话中作为绣艺主人出现(M_{480};WisslerDuvall,第 129～132 页;Josselin de Jong:2,第 97～101 页)。

可是，除了这些罕见的滑稽模仿之外，是否真的如汤普森在界定其类型Ⅲ时所含蓄地表明的，在北方新月状地带的各个版本中没有箭猪的插段呢？

M_{447}　奥吉布瓦人：天体的妻子（反转的异本）

从前有两姊妹，她们独自生活着，一条狗帮助她们狩猎。冬天到了。这狗杀了一头鹿，鹿肉维持了相当长时间的食用。当这肉吃完后，狗又杀了一头鹿。这头兽很大；两个女人和狗一直吃到仲冬。然后，三者一起去打猎，但没有成功。在她们穿越一个冰封的湖时，几头狼袭击她们。姊姊很傻，用甜言蜜语称赞狼，还鼓励狗向它们冲去。狼吃掉了狗，然后逃离。这两个女人想追它们，但迷路了。她们再也没有了狗，也无东西可吃了。

一头箭猪出现在她们面前。那个愚笨的姊姊赞赏它的洁白的刺，想望得到它们。这动物邀她们坐在它居住的树桩上。两姊妹争论了很长时间，想弄明白箭猪后背朝谁。最后，傻姊姊答应了，条件是看住那些最美丽的刺。她被安插在开孔中，箭猪从后面朝她屁股扎进刺，给予狠狠一击。这姑娘臀部肿胀，再也无法行走，姊姊便教她坐雪橇。她们来到一个湖边，看到一棵树上有个鱼鹰巢。姊姊总是轻率鲁莽，又想躲进里面去。两人全都被困在里面，妹妹沮丧至极。

许多动物经过这里，但都无法或不愿提供帮助，尽管她们许愿婚配。屈狸答应了；它首先帮助姊姊，当它扶持她时，她朝它拉屎，然后它帮助妹妹。屈狸与傻姑娘做爱时差点把她杀死。妹妹用斧去解救了姊姊，屈狸因此总是在后背下部带着疤痕。

受伤者慢慢恢复了。她痊愈后，两姊妹便定居在河边捕鱼。欺诈的造物主纳那布舒（Nänabushu）突然出现，他伪称因待在她们附近而得病。一只鼠告诫说，她们的主人想加害她们。妹妹立即逃跑。姊姊

稍后也仿效她。纳那布舒装做为挽留两个侍女而不惜丧命,遂为她们打猎。她们逃到了天上,在那里傻姊姊就星辰发起讨论,想弄清楚谁是最好的丈夫。她喜欢一个灰暗的星辰,妹妹则选择了最明亮的那颗星辰。当她们翌晨醒来时,那傻姑娘睡在一个老翁边上,而聪明姑娘有一个年轻英俊的男人为夫。(Jones:2,第2篇,第455～467页)

这个神话以及它的"当然"版本(M_{444})的许多要素都存留在奥吉布瓦人和梅诺米尼人的骗子循环(Jones:2,第1篇,第133～139页;Josselin de Jong:1,第19～20页;Hoffman,第165页)中,而这些循环有时采取连载小说的形式,其结构让人想起南美洲实例引起我们注意的那种叙述样式(本书第103～115页)。阿尔衮琴人的骗子与一些兀鹰一起在空中旅行,而它们故意让他坠落;他被囚在一棵中空的树上。为了得到女人们的救助,用斧劈开树干让他解脱,他伪装成一头装饰有华美的刺的箭猪。然后,他偷去她们的衣服,逃走。他装上用一只麋脾做的假阴道,伪装成女人,嫁给一个孤僻的单身汉。他还与一个动物合谋,谎称它是他生下的婴儿。但是,那脾开始腐败,臭气使他败露身份。

无疑,我们在此触及了美洲神话的基石之一,但也没有必要对这种深人探究去寻根刨底,这探究也许既是历史的,也是逻辑的。我们早就知道,查科印第安人的神话和阿尔衮琴语系的神话在骗子循环上极其相似。不过,这是我们想指出的这种相似性的一个非常特殊的方面。上一卷(MC,第一篇,Ⅱ,Ⅲ)已用查科神话作为中介把我们引到骗子循环,这些查科神话的女英雄痴迷在中空树里采集到的那种蜂蜜。我借此机会表明,像猪毒和渔毒一样,像神话诱惑角色一样,蜂蜜这种诱惑性的但往往有毒的食物也构成了自然和文化的交点。缺乏教养的姑娘的南美洲原型即痴迷蜂蜜的少女犯了屈服于蜂蜜的自然诱惑,而不是把它转移到文化的错误。然而,阿尔衮琴人神话的箭猪不是起着和蜂蜜完全一样的作用吗?它也

被安置在中空的树中，作为向文化提供安全现成的材料即它的刺的自然物。我们立即可以看出，它与蜂蜜（可能是美味的，也可能是有毒的），也与猪毒或渔毒即食物生产的奇妙的但不可食用的媒介有形式上的相似性。实际上，箭猪的刺也有模棱两可性。它们既是诱发贪欲的尤物，但又是危险的，因为它们的锋利的针尖会刺伤工人的肉。国王路易十二佩戴箭猪作为徽记，并配以题词：Spicula sunt humili pax haec, sed bella superbo（刺尖是和平的保障，还平添无上华美）。与此相一致，阿拉帕霍人也把这种刺比做武装的战士。人们把它们放在膀胱里，只有它的膜是它们所无法穿透的（Dorsey-Kroeber，第 378 页）。然而，箭猪从阿尔衮琴人神话中的隐喻诱惑者转变成大草原神话中的实际诱惑者。每一次，它都能区分一个教养有素的少女和一个教养欠缺的少女。

当从最深刻的层面来理解两半球的神话时，把它们聚合起来的这种亲缘性提示，M_{447} 可能是一个原型，由之产生了阿尔衮琴人的其他版本和大草原的其他版本。为了在初始位置上重现太阳和月亮两兄弟就地上妻子进行的争论，只要在两根轴上反转这个奥吉布瓦人神话，就够了。这神话把地上姊妹就天上丈夫的争论放在最末位置。在这两种情形里，箭猪都在开端出现，但对所有的项都作了反转：树被弄得**躺倒**而不是被**竖起**；箭猪在**里面**而不是在**外面**；少女是**愚蠢的**而不是**聪明的**，她**蹲**在箭猪身上（从高到低）而不是随着它**升起**（从低到高）；**进攻性的**而不是**诱惑性的**动物，它从后面**伤害**被征服者而不是从前面**破坏**她的**贞操**……两姊妹一个聪明，另一个愚蠢，她们的对立很好地重构了人妻和蛙妻的对立，因为那蠢女像这蛙妻一样也患大小便失禁：她不会合时宜地撒尿。大草原的两个女英雄（登上天的女人和留在地上的女人）都是村姑：一个拒绝迁移；另一个垂直移动。奥吉布瓦人神话的两个女英雄不是村姑或者不再来自村子：仅仅在世界上（M_{447}）或者被放逐（M_{444}）；她们起先水平地迁移，一个轻率，另一个谨慎。就此而言，M_{447} 似乎构成了 M_{444} 和 M_{443} 之间的过渡。在

M_{443}中，两姊妹是本来意义上的“赛跑者”，就像一个南美洲神话（M_{415}）中的造物主的女儿们是本来意义和比喻意义上的“赛跑者”，而以上对M_{415}的讨论表明，这种对比并非出于武断。最后，我们将会注意到，如果说登上天空和跟天体结婚乃大草原各版本和阿尔衮琴人各“当然”版本中故事的开始，那么，它们在这个反转的版本（本书第244～246页）中乃结束了故事。

因此，与大草原的系列（我不打算再把它补充完整）相比，我现在处理两个而不是一个源于东部阿尔衮琴人的系列：

东部阿尔衮琴人 1) 2)	箭猪的记述$^{(-1)}$，	天体的妻子 **（在开端）** 天体的妻子 **（在结尾）**	鹈鹕的记述
大　草　原 3)	箭猪的记述，	天体的妻子 **（在中间）**	……

为了完善这个变换表，比较一下各神话为使一个或数个女英雄上升或下降所选择的树的类型，是很有意义的。可惜，它们并非总是详确说明树种。在阿拉帕霍人和其他邻近部落那里，无论在仪式中还是在神话中，这树看来都是 cottonwood（棉白杨）（*populus monilifera*，*sargentii*），它所以这样被命名，是因为它在春天开绒毛状花，这个树种是落基山麓干瘠平原所特有的树种：“它从来不长在荒原上，而靠近稀有的河流生长，它提供了表明在一片实际上有隐蔽自然灌溉的地区里表面或浅表处有水存在的确凿征兆。它在树木的树皮间分泌一种乳汁状的甜汁液，印第安人很爱吃。一个传述者说，这是他们的 ice-cream（冰淇淋）。这树带有近乎神圣的特征。”（Mooney：4，第967～968页）在阿拉帕霍人看来，这种美洲杨属也是早凋叶树的原型（Kroeber：3，第347页）。因此，它是植物界中与箭猪同等者。这种动物是月亮的化身。然而，阿拉帕霍人的一种礼器一方面代

表扮演杨树的新月，另一方面又代表雪松(上引书，图版 lxxviii 和第 353 页)。

实际上，雪松(种名 *Juniperus*)是与木质柔嫩、生长发育有周期性的杨属相对立的，而雪松也被认为是神圣的，“因为它的叶子宿存而有香味，树木呈红色并且坚固”(Mooney:4，第 979 页)。杨属/雪松这个对偶也许处于一个三角形体系之中，它的第三个顶点由柳(种名 *Salix*)占据(Gilmore:1，第 57～58 页)。然而，如果说杨属在大草原阿尔衮琴人神话中服务于女英雄的攀升，那么，在东部阿尔衮琴人那里服务于女英雄降落的是与雪松同等的一种宿存叶的针叶树(*Tsuga canadensis*)。

基奥瓦人提出了一个问题。这些印第安人生活在天体妻子神话分布区域的周边，不属于这分布区域中通行的各大语系的任何一个。他们像邻近的各大草原部落一样也把这神话与太阳舞联结起来。他们每年“在杨树上出现绒毛花的时候”即六月里跳这舞(Mooney:2，第 242 页)。因此，他们赋予这树种以周期性的和自然的功能，他们还赋予它礼仪的功能，因为他们用杨木建造棚架的木框架(Mooney:2，第 243 页；Spier:3)，包括中央立柱(Parsons:2，第 98～99 页；Nye，第 59 页)。然而，得到穆尼(4，第 979 页)证实的一个土著插图画家描出的这种神话树无疑呈柳状，尽管有一个版本指明它是杨，不过还把箭猪转换成“黄鸟”(Parsons:2，第 4～5 页)。我们不妄称解决了这个困难，而只是满足于指出，太阳舞在基奥瓦人那里带有的特征：它排除禁欲和流血。在他们的版本(M_{448}；Mooney:2，第 238～239 页)中，箭猪是太阳儿子的化身，而不是月亮的化身，而且月亮在故事中未出现。

因此，这种情形，即在一个层面上的反转在另一个层面上得到响应，无损于我们已察明的那个一般对立体系。在奥吉布瓦人和梅诺米尼人那里得到证实的“反转箭猪”记述构成了大草原箭猪记述的东部与北部阿尔衮琴人的鹏鹏记述之间的纽带。如果注意到，这记述脱离季节循环的展开：女英雄在冬初流浪，在下半个冬季里遇到箭猪，那么，这一点就可以看

得更清楚了。当姊姊伤愈后,她们就定居于一条河的岸边打鱼,因此,这是在春天解冻之后。正是在这时候,骗子出现了,试图窃取两姊妹的感情,就像其他东部版本的这个骗子即打鱼和春天的主人鹡鸰所做的那样。两处只是插段的次序反转了过来。

不过,如果说大草原的箭猪记述与东部阿尔衮琴人的鹡鸰记述结成相关而又对立的关系,那么,两者只是在一点上相背。在前一记述中,箭猪积聚了两种功能:一种是自然的,作为冬天的主人;另一种是文化的,作为刺的供给者,而刺是绣工的首要材料。在鹡鸰记述中,也可看到这两种功能,但被分派给两种不同的动物:一方面是鹡鸰,这个角色在文化方面毫不足道,在自然方面则无与伦比,因为它支配春天的回归;另一方面是潜鸟或其名为"珍珠饰者"、"唾珍珠者"或"珍珠头"(潜鸟胸部装饰有白羽颈圈)的他我(alter ego),它在我们考察的那些神话中一无自然性状,专门作为文化的化身,能无限量地产生贝壳珍珠即所谓的 wampum(贝壳串珠),而它们乃以与箭猪的刺相同的身份作为这种文化的象征。⑦ 自然和文化的相交本身以封包的形式表达了鹡鸰和潜鸟这两个分离的角色以展开形式所表达的那个关系。

因此,可以写下:

⑦ 这种刺和珍珠的实际亲缘性乃附加于它们同蜂蜜的理论亲缘性,关于后者,我已提请读者注意过(第 246~247 页)。这说明了,为什么在同一地区的一个神话中不可食用的任何野浆果(如天然珍珠)扮演着在南美洲的同系神话中赋予蜂蜜的角色(参见 M_{374} 和我的讨论,以上第 53~54 页)。

[箭猪≡(自然,文化)] / [1. 潜鸟≡文化
2. 鹕鹏≡自然]

冬天　　　　夏天

然而,这个形式结构与另一个形式结构相同,后者被我们用来把克劳人一希达察人版本的草地鹨和米克马克人一帕萨马科迪人版本的三元组:山雀、红松鼠和条纹松鼠对立起来。实际上我已说过(本书第227~229页),处于天空和大地相交处的一种独特动物草地鹨以封包的形式表达了三种按天空和大地间不同距离配置的不同动物以展开形式所表达的关系。由此可见,汤普森试图在其中建起历史衍生关系或地理包容关系的所有局部形式被整合成了一个总体的连贯的体系:

[草地鹨≡(天,地)] : [1.山雀≡天
2.红松鼠≡中间
3.条纹松鼠≡地]

:: [箭猪≡(自然,文化)] : [1.潜鸟≡文化
2.鹨鹏≡自然]

或者,予以简化:

大草原[草地鹨+箭猪]≡东部/阿尔衮琴人[(山雀/红松鼠1/条纹松鼠2)+(潜鸟/鹨鹏)]

整个这体系被插入另一个更一般的系统之中,后者展现了两大天体妻子神话组之间的对立(这两个神话组按照神话从男人争吵还是从女人讨论开始来划分):

两个女人 在运动中	一个年长 一个年幼	年长 愚蠢	丈夫年龄上 犯错误	（自然）	允许 降落
两个男人 在运动中	一个年长 一个年幼	年长 愚蠢	妻子教育上 犯错误	（文化）	禁止 降落

我们仅仅回答了第239页提出的第二个问题。我已证明，大草原的箭猪记述可以说以两种方式在阿尔衮琴人系列中得到反映。一种是对称的：反转的箭猪记述，另一种是反对称的：鹡鹛记述。在一种情形里，角色保持相同，但水平方向取代垂直方向，低取代高，后取代前，好取代坏，等等。在另一种情形里，角色也变，同时夏取代冬，解冻取代冰封，等等。因此，为使这总的体系保持平衡，必须在大草原的系列中找到一个与鹡鹛记述相对称的形象，而我们没有忘记，鹡鹛记述引起夏天的回归。

大草原神话通常给天体妻子故事连接上祖母和孙子的故事，而这每每又继以天体儿子的英雄故事（本书第165～166页）。这英雄在母亲死亡后，跟着收养他的老妪长大。他攻击妖怪，把它们一一消灭。一天他遇到了两个男人，他们正在分割一头雌野牛的整尸。没有毛发的胎儿让英雄见了毛骨悚然；他躲到了一棵树的树梢之上。一些陌生人把船缚在树干上，这受害者再也不敢下树。双方谈判了一阵：胎儿可以拿掉，条件是这英雄得把祖母交给那两个男人，据说他们爱她。按照一些版本，这被囚者停留在树的高处历时四天或一年。他千方百计想摆脱这可悲状况，重下地面。

这个奇异插段为克劳人、希达察人、曼丹人和阿里卡拉人所共有，其关键在于这些种族已证实是这神话（M_{449}；G. A. Dorsey：6，第60页；2，第56页，注①）的最初拥有者："如果这男孩怕胎儿，那么，这些动物就不会在一年的这个时候产仔。在这个时期，他的父亲构成其中一个星辰的那个

星座始终是看不见的。由此可知，他的父亲没有出来帮助他，自知无能力独自帮助他。”

一个克劳人版本(M_{429a};Lowie:3，第 52～57 页)断言，这英雄变成一颗晨星，夏天隐藏起来，冬天在拂晓前升起。另一个版本(M_{429c};上引书，第 57～69 页)展开了野牛胎儿的插段：“这英雄整个夏天都栖止在树上；只是到了秋天，腐烂的胎儿自己脱落坠地，他始能重下地面。”这英雄讨厌这种冒险经历，遂决定变成星辰，并解释说，人们在雌野牛怀孕期间看不到它，而仅仅在它们产仔之后才会看到它。第三个版本(M_{429d};上引书，第 69～74 页)里情形也一样：“他变成了晨星，春天这些动物怀幼仔时它不会升起；人们只有在那以后才看到它。”

这“晨星”看来不是行星；它构成一个星座的组成部分，英雄的母亲、兄弟和狗也都在其中出现。人们在春季的两个太阳月里可以看到它们，然后它们在接着的两个太阳月里消失，以后它们又重现。解释者认为，这里涉及昴星团(上引书，第 69 页)。我们还记得，奥吉布瓦人把昴星团的中天位于天穹天体妻子逃离处(本书第 238 页)。因此，她们与这星座相分离，而克劳人版本的主人翁与它相会合。也是在这个关系之下，对称性存在于两个版本之间。

像其他印第安人一样，大草原的印第安人也不满足于仅仅用天文等和气象等的指标来建立历法；他们还以植物和动物的生长作为指导。与克劳人有很近亲缘关系的、与阿里卡拉人相邻近的希达察人按照野牛胎儿在子宫中的发育来确定一年的某些时期。此外，他们还禁止在胎儿尚未长出毛发之前吃它们，因为它们还含血，所以不洁，就像不适的女人一样(M_{430b};Beckwith:1，第 134 页)。也与阿里卡拉人相邻的特顿人和切延内人那里，一年在秋末开始。他们依次计数各个月份：落叶的月份、野牛胎儿成长的月份、狼成群出没的月份、野牛胎儿肤色形成的月份、野牛胎儿毛发丰盛的月份、雌野牛产仔月份，等等(Mooney:2，第 370～371 页)。

因此，令人可怕的胎儿的插段发生在将近一月的时候，一个曼丹人版本（M_{460}；Bowers：1，第 203 页）证实了这一点，它解释说：为了惩罚迫害孙儿的人，老妪使冬天变得冷酷无比。按照一些曼丹人和克劳人版本（M_{429c}；Lowie：3，第 65 页），一个展开不均衡的插段始于春天的到来，而对于其他版本来说这也就是下一年的开始，但这插段在曼丹人、希达察人、阿里卡拉人、波尼人、阿拉帕霍人那里终止于地上的冒险，就像在克劳人的一个版本（M_{429a}）中那样。这英雄造访敌对的蛇，他给它们讲故事来哄它们睡，故事主要关于睡眠。他杀死了所有的蛇，只剩下一条。这条蛇不久或后来从他的肛门钻进他的身体，一直向上爬到头颅，在那里蜷曲起来。这英雄衰亡了，变成一具骷髅。他的天上父亲出于同情激起暴雨，于是头颅里充满水，后来灼热使这水沸腾起来。这蛇再也支持不住，跑掉了。这英雄复生后到天上与父亲团圆，在那里变成星辰。

尽管一个克劳人版本（M_{429d}；Lowie：3，第 71～74 页）似乎把蛇的插段放在春天开始之后，把胎儿插段放在最后，但是看来星辰儿子故事还是考虑到了季节的过渡。每个插段都引起一年的一个时期：冬天开始、严寒、春天、夏天开始时的雨和雷雨、结束时的干热和酷暑。因为主人公是与星座相联结的星辰，所以，这神话用天体的代码描绘了与鹳鹰记述一样的历程，而后者所用代码假借自地上和水中动物的习性。因此，第 248 页的表式可予以补充完整，为此只要接着大草原系列之后写入星辰儿子序列，这序列在那里的位置又相应于东部的阿尔衮琴人系列中鹳鹰记述的位置。

我已证实，关于天体妻子的神话的所有类型构成了一些由对立项组成的对偶，而这些对偶又组织成体系。要把它们割裂开来个别予以解释，是徒劳的。它们的意义是不同的，这意义也只有在存在对立面时才能被揭示出来。在历史学派试图找出各种偶然联系和一种历史进化的种种迹象的地方，我们却发现了一个共时上可理解的体系。在这学派给一个个

项编目的地方，我们只察知关系。在它收集无法认识的片段或偶然的组合的地方，我们弄清楚了一些能指的对立面。这样做时，我们只是在执行费迪南·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure)的一个指示(第57页)："随着对提供给语言学研究的材料的认识的加深，就更其相信这个殊堪深长思之的事实(想掩盖它是没有用的)：人们所确定的事物间联系在这个领域里预先就存在**于事物本身**，用来确定它们。"

然而，也不应当规避历史问题。因为，无疑真确的是，在能够合理地问，事物怎样达到现在所处状态以前，应当先知道它们是什么；不能设想达尔文(Darwin)的研究可以离开他之前的林奈(Linné)和居维叶(Cuvier)的研究。但是，与生物一样，神话也是从起源开始而生成为一个既成的体系的；这体系有起源，而我们可以也应当对这起源提问。迄此为止，我们一直对属于同一个属的许多神话种作比较解剖学研究。每个神话种是怎么和以怎样的次序获得其独创性的呢？

我们还记得，克劳人和希达察人专有的草地鹨插段在箭猪记述中发生，并与之构成一个体系，而在这体系中，各个相干的关系以封包的形式表达。我已使这体系与另一个体系截然对立起来，而两者又完全对称。因为米克马克人和帕萨马科迪人专有的山雀和松鼠插段反转了草地鹨插段，并发生在奥吉布瓦人的鹡鸰记述之中，而后者本身又是箭猪记述的反转。在这第二个体系中，各相干关系以展开的形式表达。这个逻辑结构投射到地图上，乃与可遇到这四种类型的地理分布大致吻合(图25)。实际上，箭猪记述和鹡鸰记述占据两个顶点相对立的三角形。一条直线(用虚线划出)再截切这两个三角形，从而界定了两个从属的三角形，内接在另两个三角形的面之中，一方面相应于草地鹨的分布区域，另一方面相应于山雀和松鼠的分布区域。产生这独特结构的三条直线的交点处于苏必利尔湖西边的某处，草地的奥吉布瓦人和大草原的苏与阿尔衮琴部落之间的界线从那里通过。

因此产生了一个问题，就是要清楚，交点的两个方面是否在生活方式、

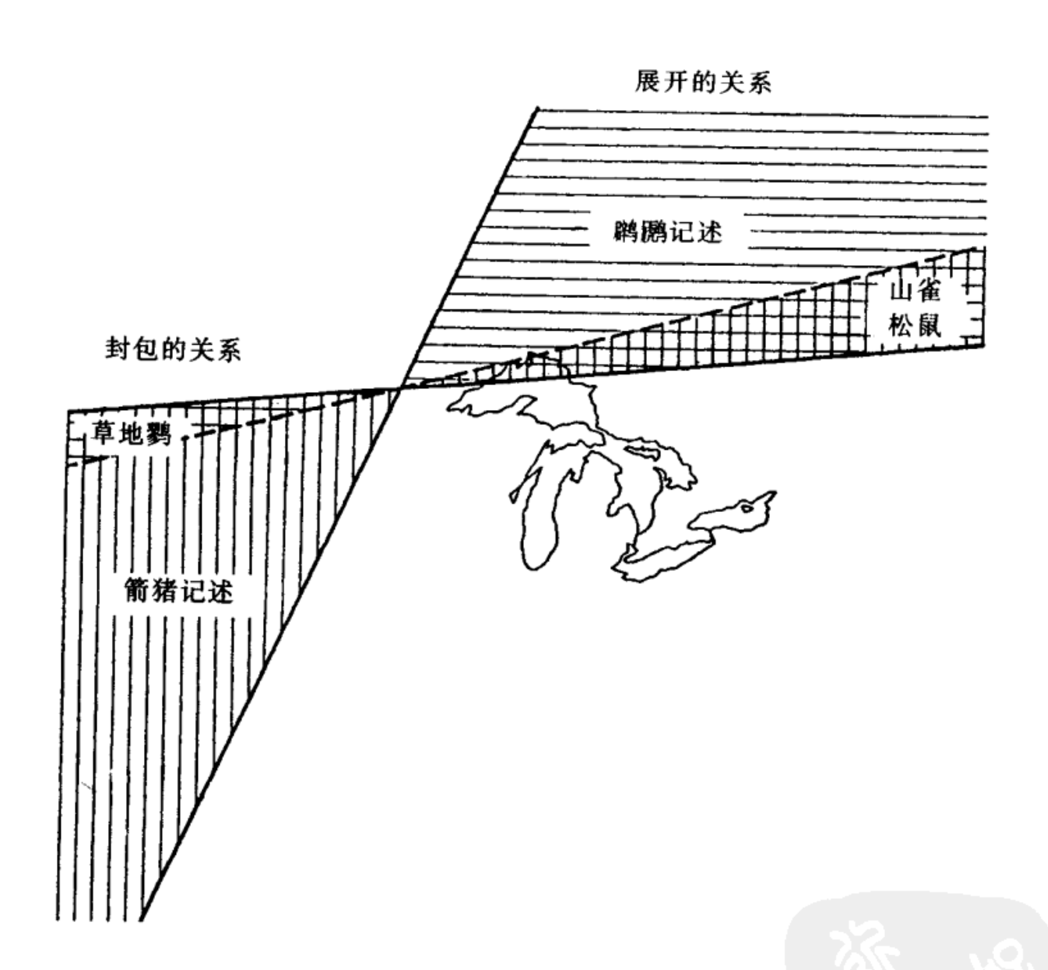


图 25　天体妻子神话的逻辑结构和地理分布的适配

社会结构、政治组织形式或宗教仪式上存在重要差别，而这可用来解释使神话体系相对抗的那些有规则的反转。

这就是大草原为一方，树木和草地为另一方，双方之间的简单对立，它首先闪入我们脑际，因为它原则上伴有生活方式上的鲜明差异。然而，这对立并非到处都呈鲜明的特征。真正的大草原并非开始于大湖地区，其起点远在分隔它们的岸边沙洲的西面；这个中间地带不是齐一的。大草原本身在北部和南部不是平行的。奥吉布瓦人在大湖两边占据着北部的森林、西部和南部的间有树木的草地。从气候和植被来说，村居部落居住的普拉特河和密苏里河流域除了局部地方之外，与西部的干草原并不形成明显对比。在干草原里，捕猎野牛的猎人在一年的绝大部分时间都过着游牧的生活。然而，我们想予以解释的各个神话对立面既是连贯而成系统的，又是非常截然分明的：封包的关系对展开的关系；冬对夏，在开始时或结束时；在神话中婚姻插段占不同的位置；男人的争论对女人的争论，等等。

我们是否还能转到社会组织的方面呢？在奥吉布瓦人以及北部和东部阿尔衮琴人那里，社会组织相对简单而又齐一。在这些种族中，父系亲嗣关系（filiation）和外婚制氏族占支配地位。还必须注意到，在家族态度的体系中存在一个可以说是约有经度 80°宽的断裂地带：詹姆斯湾东边几乎不存在的刻板禁忌和行为规范在西边却大行其道。（Driver：2）但是，我们关心的是继嗣（descendance）规则。图 25 的东北三角形里是父系继嗣，而在西南三角形里则反转了过来：克劳人、希达察人和曼丹人那里盛行母系制；此外，在阿里卡拉人（Deetz）、切延内人、格罗斯—文特人和阿拉帕霍人那里住所似乎曾采取从母居，尽管在历史上几乎到处都采取比较灵活的形式。

至于其余方面，这西南三角形分布区域毫无齐一性可言。村居的部落有着建构有序的社会组织，而大草原的猎人部落十分松散。克劳人、希达察人和曼丹人也许还有过去的阿里卡拉人有一种所谓“克劳”（crow）式亲属制度（Bruner），它建基于母系世系的逻辑的和系谱的第一性之上。切

延内人和阿拉帕霍人的亲属制度并不赋予一种或另一种世系以优先性,而是重新建基于世代(génération)观念之上。格罗斯—文特人的亲属制度是混合式的。切延内人和阿拉帕霍人划分为一个个非外婚制队群(bande),格罗斯—文特人则不是这样,但却像他们一样,也按世代水平来给亲属分类,同时又把亲属关系赋予父系制氏族,至少在过去似乎如此(Grinnell:2)。克劳人和希达察人有母系制的联属(phratrie),曼丹人有按同样原则组织的偶族,而阿拉帕霍人和格罗斯—文特人没有偶族,最早叫偶族的群体也一点不像是古老的氏族。

因此,我们还弄不明白社会结构的哪些变化可能对应于神话之间可以观察到的差异。在父系制的奥吉布瓦人的神话中,迁移的是地上的女人(本书第 247~248 页);但是,克里人(亦操阿尔衮琴语)及其北部和西部的近邻没有显出母系制的特征。然而,女人固定不动乃构成他们神话的一个鲜明特征。她们似乎总是就地等待一个假想丈夫的到来(Bloomfield:1,第 130~142,176 页及各处)。相反,包含太阳和月亮争论的大草原神话让男人运动去寻找妻子;不过,这些神话源自邻近部落,他们是母系制的(克劳人、希达察人、曼丹人),或者可能曾是父系制的(格罗斯—文特人),或者是中性亲嗣关系的(切延内人、阿拉帕霍人);在他们那里,住所规则属于许多类型;他们的不同生活方式把耕耘村民和纯粹猎人对立起来;最后,他们至少属于三种不同的语系。

事实上,只存在一条边界,两大神话体系的对立遵从它的走向。无疑,这走向可用来解释箭猪聚集地的边界。这聚集地占据从西面的阿拉斯加到东面的拉布拉多的一片北方地区,连带两个南方延伸区域:一个从大湖地区直到宾夕法尼亚;另一个是落基山脉和喀斯喀特山脉,它一直延伸到墨西哥。至少奥查德(Orchard)画的图(图 26)以及伯特(Burt)和帕尔默(Palmer)画的相同的图(图 27;参见 Palmer,第 272 页)所绘出的分布是这样的。然而,我对是否应复制霍尔(Hall)和凯尔森(Kelson)的图,感到犹



图 26　箭猪的分布
（据奥查德，图版Ⅱ）

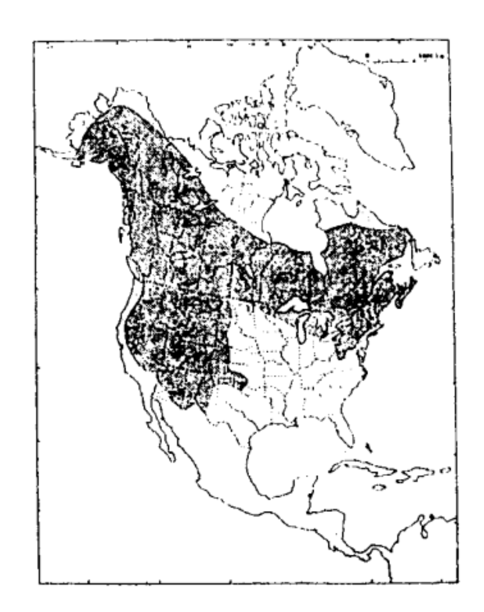


图 27　箭猪的分布
（据伯特，第 143 页）



图 28　箭猪的分布
（据霍尔和凯尔森，第 2 卷，第 782 页）

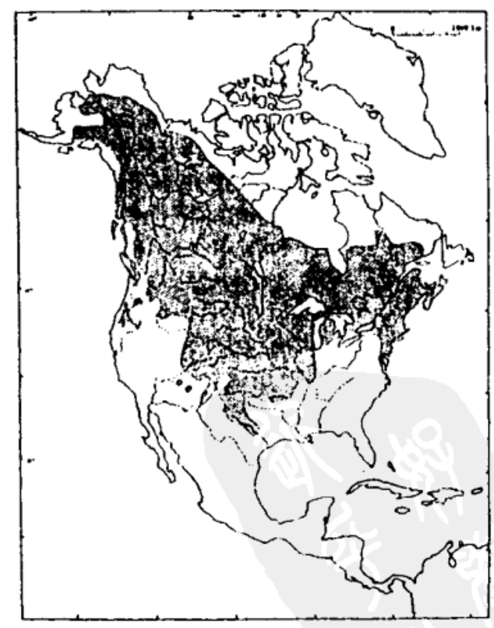


图 29　用刺的绣艺的分布区域
（据德赖弗和梅西，地图Ⅲ）

豫不决。他们两人过分细致地划分物种,给予箭猪以过分广的分布(图28)。对这个问题应当作几点说明。[8]

这些著作者在绘制分布图时乃以来自边缘种群的孤立个体的偶然出现和遭遇为依据。这方法从生物学观点来看无疑是合法的,因为哪怕是一个孤立个体的存在也足以证明该物种可能在某地区生存。种族学家倒是提出相对密度和阈值的问题,而对于一种土著文化来说,在阈值以下,一个种的稀有就等于实际上不存在。然而,森林动物美洲箭猪无疑并不生活在大草原;但是即使在那里,它也能在某些河流的林木茂盛的岸地存活,这就解释了远离正常聚集地定居的个体的出现,这正常聚集地就相应于霍尔和凯尔森所称的加拿大生物区。因此,意味深长的是,甚至在他们看来,这个区的南部界限也与其他著作者给予箭猪属的界限相吻合。最后,南方延伸区(霍尔和凯尔森从那里取得指标,他们的图仔细地考虑到它)看来是晚近的现象,而这与种族学家所观察到的大草原印第安人不熟悉箭猪这一事实相矛盾。

但是,即使就此而言,把论断不要说得太绝,也还是合宜的。占据我们关注的那个区域的最北部分的希达察人也许知道箭猪。有证据表明,他们实际上在由瘟疫流行和白人入侵引起的种群迁移之后而在密苏里河上游捕猎这种动物。发源于蒙大拿的一条支流被希达察人称为/a pá di azis/即"箭猪之河"(W. Matthews,第71~72,144页)。我在《野性的思维》(第71~72页)中已指出希达察人的地理位置即与加拿大生物区接壤对他们

---

⑧ 这些说明扼述了麻省坎布里奇比较动物学博物馆(Museum of Comparative Zoology)的巴巴拉·劳伦斯(Barbara Lawrence)小姐和纽约美国自然史博物馆(American Museum of Natural History)哺乳动物学部主任理查德·G·范·格尔德(Richard G. Van Gelder)博士两人的富有启示的评论。前者的评论我是通过同行哈佛大学皮埃尔·马朗达(Pierre Marand)的介绍获悉的,后者则是通过直接通信获知的。我在此向他们致以谢忱。

的神话所可能发生的影响，并且令人瞩目的是，就地上的物种屈狸之转换成冥界动物所提出的意见被重新转加于树栖物种箭猪之转换成天上动物。即使承认希达察人的情形带有极端的性质，由上述讨论也可知，在赋予它那么重要角色的神话记述流行的几乎所有地区中，箭猪如果不是不存在，也是稀罕的。当从工艺角度来看时，这个佯谬甚至更强，因为那些缺乏箭猪的大草原种族群体也正是把用刺的绣艺发展到较高完善程度的群体(图 29)。据奥查德说，德赖弗和梅西强调了这一点(第 324 页)："可以注意到，在箭猪之在地理环境中的存在和它的刺之被应用于装饰之间存在着十分直接的关系。这条法则的唯一例外是：缺乏箭猪的大草原区域。某些部落通过商业交换来获取刺，另一些部落则组织远征去山地狩猎这种动物。"

因此，可以设想，箭猪的记述是作为对于基础结构的一种意识形态的反应而产生的。在显现出高超绣工技艺的种族群体看来，绣工所要求的细心、从中展现出来的丰富性和复杂性也传达了哲学的信息，箭猪可能呈现为其异乡情趣所升华的动物的面貌，因而成为一种真正属于"另一个世界"的形而上学创造物。另一方面，在奥吉布瓦人和东部阿尔衮琴人看来，箭猪是实实在在的动物，他们喜欢在取下刺之后吃它，因此，他们可能在自己的神话中按自然存在物的模样描绘它，其模棱两可反映了双重性：一方面是完全象征意义上的寒冷主人，另一方面是丰富可口的肉的提供者，这肉由已成宝物的防护刺保卫。如果说大草原的阿尔衮琴人及其近邻苏人就像看来可能的那样来源于东北方即箭猪生活的区域，那么，他们就可能在毁损实际的动物的时候反转一个神话体系，后者在起源上很接近奥吉布瓦人保留的一个神话体系。这就通过另一条途径证实了我就他们的神话 M_{447} 的古老性所提出的假说，而我提出这假说的理由是，它与女英雄为痴迷蜂蜜少女的南美洲循环极其相似。实际上，我们不会忘记，我们在本书中已在奥吉布瓦人那里重又遇到一个神话(M_{374})，它在全部细节上都与一个南美洲神话组(M_{241}—M_{244})相对应，而这又回到了痴迷蜂蜜的少女

的神话,并且两处的女英雄都是蛙(MC,第 165~210 页)。委内瑞拉的瓦劳人让这蛙真正痴迷蜂蜜;奥吉布瓦人让它痴迷野浆果,而因为后者很美,所以可以把它与珍珠相比(本书第 53 页和第 250 页注⑦)。然而,这同一些奥吉布瓦人用所谓**贝壳串珠**的珍珠的主人来取代箭猪,我们有充分理由相信,这种东西的装饰应用导源于一种更古老的用刺作绣的技术(Wissler:3,第 13 页)。这里应当注意一种奇妙的反转:在南美洲神话中,蛙显得痴迷一种蜂蜜,而我已把后者等同于北美洲的箭猪。在奥吉布瓦人和东部阿尔衮琴人的神话中,等同于箭猪的蛙或癞蛤蟆痴迷等同于珍珠——其本身等同于刺——的野浆果。在大草原以及大湖的神话中,一个年轻的印第安女人都显得痴迷这种刺。不过,大草原的神话使她成为蛙的反转,让蛙患小便失禁,而大湖的神话则让一个酷爱刺的女人患小便失禁。

如果注意到,痴迷蜂蜜的女英雄乃屈服于自然;她贪求蜂蜜是为了立即食用,从而撇除了它的文化功能即作为婚姻交换的中介,那么,这反常就得到了解释。相反,奥吉布瓦人的痴迷箭猪的女英雄则屈服于文化,以致大量积贮其背部的刺:她获取刺是为了绣工,而不遵从这种动物的冬眠习性,因此,她依其自然状况攫取它的刺。在西北部尽头的各部落那里,也可以看到这种类型的换位,那些部落知道箭猪,但很少做绣工,或者不怎么看重绣工。汤普森人、利洛厄特人、舒斯瓦普人(Shuswap)(M_{442b};Teit:4,第 83 页;1,第 658~659 页)在神话中对箭猪作了报偿:使动物界向它供给丰富的**角贝**(dentatia),从而对动物界的组织做出了贡献。在美洲的这个地区,这些贝壳用于制作最美的服饰,成为最珍贵的物品;因为,如汤普森人所说,箭猪在获得刺之前遍身覆盖角贝。

现在提出最后一个问题。当我们把箭猪记述的产生同这种动物在一个新聚集地之不存在相联系,以致这种产生可以说成为这种不存在的一个函项的时候,我们不是回到了与汤普森确定的年代相近的年代估算吗?我们否弃汤普森的年代确定(第 222~224 页),因为这年代太近了,不知道

两半球共同的神话形式起源于非常遥远的过去。然而，我们现在诉诸可上溯到许多世纪之前的种族群体迁移，这到有史料为证的时代才结束，因为最早的旅行者提供了证据。对于这个反对意见，我首先回答说，大草原上有居民的时代已有好几千年，捕猎野牛的猎人在后来由阿拉帕霍人占据的领土上游荡了上万年，他们无疑有一套神话，而其各个因素可能一代一代传了下来。某些村居部落如曼丹人并不想把线索连接到那么遥远，他们许多世纪以来大致原地不动，同阿尔衮琴人的关系很悠久。他们可能编造了一些神话，而它们由于我已说过的理由而同北部邻族的神话相反。[9]

尤其是，我对箭猪记述作的解释注重我们集中关注的共同结构，并且，把这记述在这些结构的层面上建立起来。为了理解这记述的起源，我们也无须诉诸历史的偶然性或讲故事者的即兴创作。星辰丈夫的神话——或如我一直更乐意称的，天体妻子的神话——不可归结为所一一举出的各个类型的总和；这神话以一个关系体系的形式预示着这些类型，而这些关系起着作用，这些类型靠它们的运作而产生。有些类型同时出现，有些则在不同时期出现。这一点提出了一些问题，我们不要低估它们的意义。然而，这是有条件的，即我们不得不承认，一些具体出现似乎很晚的类型一点也没有留下什么，它们也不再仅仅在历史因素的影响下或者作为对外部要求的响应而不出现。它们倒是让体系所固有的种种可能性成为实际存在，而从这个意义上说，它们比体系更古老。我不想说，在阿拉帕霍人及其邻族采纳箭猪记述之前，它就部分地并以这种形式存在着。不过，这假说并非毫无可能，哪怕今天讲述这神话的人的祖先发明了它或者从神秘启示得到了它，这新的演示也必须遵从已提出的各个约束和戒

⑨　当我能读到雷蒙德·伍德(Raymond Wood)关于密苏里河中游的史前时代的重要著作之时，本书已付印。这位著作者把可归诸曼丹人的最古遗迹的年代定为耶稣基督后的1100—1400年时期，但他也确定，密苏里河流域从公元8世纪起就存在半定居的农民。

律,而它们限制故事讲述的自由。因为如我们所认为的那样,如果箭猪记述是对与另一个经验相悖的一个经验的反应,并且是对调节世界的形象使之同新的生活和思想状况相谐和的需要的响应,那么,作为结果就应当是:先前表象体系的所有要素都应当以和影响最直接对立的要素的方式同系的方式被转换。

换句话说,如果对于技术、经济、艺术和哲学有着和箭猪一样的重要性的一个动物的存在被转换成了不存在,那么,凡在这野兽扮演一个角色的地方,为了使它能保持这角色,它就应当被投影到另一个世界,并且因此就应当由低变成高,水平变成垂直,内变成外,等等。仅仅在这些条件之下,一个以往连贯的形象才能保持住这角色。如果说箭猪理论适应于展开的关系,那么,它在新的混合物中要求封包的关系。因此,无论历史的偶然性怎么样,事实始终是,所有这些形式都被蕴涵着,并且这些蕴涵关系接纳某些内容,拒绝另一些内容。此外,由于自由度减小,所以这些内容不是作为极端自由的东西存在的:在同一个种族群体的其他神话中或者在邻近种族群体的神话中,有时在仪式中,它们已经同预先就决定它们具有作这些新用途的能力的种种形式融为一体。第六篇(第 367～423 页)将为我们所研讨的情形证实这一点。



第五篇

狼的饥饿

尤其重要的是，不要让儿童成为食肉的；如果说这不是为了他们的健康，那么，这也是为了他们的个性考虑；因为，作为经验之谈，可以肯定，贪吃肉食的人一般说来比其他人来得凶残；这无论何时何地都可证诸观察。

J.-J. 卢梭：《爱弥儿》，第二篇





I　选择的障碍

在落基山脉东部，箭猪记述占据一片连续的领土，其上住着语言、生活方式和社会组织上都不统一的一些部落。我们刚才已看到，在北美洲的这一地区，箭猪的不存在或稀少构成了我们可据以理解这套神话的唯一相干特征。实际上，这个区域仅仅在归诸这种动物的超自然功能和它的实际不存在这双重关系之下才是齐一的。

然而，就描绘关于天体妻子的神话的组织，考察它的各个不同版本而言，我们还没有考察所有的部落，或者更确切地说，我们还没给予它们以同等程度的注意。尤其阿拉帕霍人提供了天体争论出现在初始位置，箭猪插段紧随其后的例子。然而，同鹞鹰记述延伸到奥吉布瓦人北面和西面很远处但同天体妻子故事相脱离的情形一样，太阳和月亮的争论也越出了它以与这同一故事相联结或不相联结的弱形式所包围的箭猪记述区域。重要的是在于，要把这些弱形式同我们已讨论过的较典型例子联系起来。

阿拉帕霍人和切延内人有同样的语言起源。我们还知道，他们一起迁移，他们长时期以来一直比邻而居。然而，我们却没有在切延内人那里搜集到箭猪插段，他们讲述了太阳和月亮的争论，但没有涉及婚姻问题。每个天体都声称自己优先，太阳是白昼光亮和辉煌的主人，月亮是黑夜的主人。两个天体是兄弟，但只有月亮关心地上存在的一切事物，保护人和动物免遭危险。他向兄弟太阳宣称："我也能照管好白昼，就像对黑夜一样，也能把世上一切治理得井井有条。如果你自顾自去休息，那么，这没有什么了不起。"月亮还以有众星辰作同伴为荣（M_{450}；Kroeber：4，第 164 页）。

这个小故事在一点上和南美洲的思辨相同，这一点就是如我们所知月亮由于两个原因而拥有对于太阳的逻辑优先性。一方面，是因为太阳在天空中形单影只，而月亮享用无数星辰结成的社会，另一方面由于可以

说亮光和黑暗的对立比亮光和白昼的对立给出更好的回报:月亮因为发光所以也有昼间的形象,而太阳毫无黑夜的形象(以上第130~132页;L.-S.:18)。维奇塔人(他们是南方卡多人)把同样的对立结构应用于星辰:在他们的天体妻子神话的版本(M_{451a};G. A. Dorsey:3,第298~299页)中,唯一的女英雄贪求一颗灿烂星辰做丈夫而作了一个错误选择,因为她只得到一个老翁,后者向她解释说,晦暗的星辰才是美少年。这女人在兀鹰帮助下成功地逃脱了。从此之后,人们再也不提起星辰,甚至数星辰也会带来不幸。在一个迈阿密人版本中,生活在大湖南边的阿尔衮琴部落使大红星变成皱皮的老翁,小白星变成美少年(M_{451b};Trowbridge,第51页)。

南美洲神话还提出了其他一些对比。如果说对于亚马逊的图皮人(M_{326a})、蒙林鲁库人(M_{421a})和奥纳人(M_{419})来说,黑夜对于婚侣的欢爱是不可或缺的,那么,在一个克里人小版本(M_{435};Skinner:1,第113页)中,天体的妻子们无精打采,因为她们的丈夫在白昼失踪了。一般说来,无论对立的固定极怎么样,天体的争论都构成西北部神话中的一个常见题材。在那个地域里,下一卷又会重逢我们的探究所由开始的这些神话。奇努克人(M_{452};Jacobs:2,第2篇,第61号)提出,夏天的耀眼太阳邀人出门到旷野中去,佩戴美丽的项圈,而月亮只照亮排泄和不正当偷情。我们在汤普森人(Teit:4,第336页)、岸地萨利希人(Adamson,第271~272,283~284,378页)、西北部的萨哈普廷人(Jacobs:1,第195页)、内兹佩斯人(Phinney,第87页;关于题材的分布,参见Boas:2,第727~728页)那里,也可注意到同样说法。

因此,天体争论的分布区域几乎连续地从西北部的弗雷塞河流域一直延伸到普雷里河和东南部的林木覆盖的山坡。据奥马哈人和蓬卡人(M_{453a};J. O. Dorsey:1,第328页)说,月亮同太阳争吵的借口是,太阳把人分散开来,使他们走上歧途,而月亮自己则致力于把他们聚集起来。太阳抗议说,它引起这种扰动,是为了促使人发展、人口增长。月亮把他们投入

黑夜，使他们死于饥饿。因此，在这里，人之团聚在一个狭窄空间中引起了黑夜、匮乏和不育，而人之分散则引起白昼、丰富和繁衍。这种亲近和疏远的辩证法又回到了第三篇，我在那里就南美洲的例子讨论过这种辩证法。

不过，一个与切延内人相邻的苏语部落的后裔加拿大达科他人把切延内人给太阳和月亮分别取的值反转了过来。他们说（M_{453b}；Wallis：1，第40～44页），太阳是女人的母亲，月亮是男人的父亲。但是，这女性的太阳无所不能，因为这月亮仅仅间接地发光照耀，而这太阳不满足于仅仅照明，它还按人的性情使其热情或者冷漠。此外，人们还不可能正面注视太阳，而月亮则不同，它的光太微弱，不会让人眩晕。面对这一切论据，月亮不知如何应对，遂承认败北。我还要回到一个反转上来（第388页），它好像不仅对于苏人，而且对于大湖地区的阿尔衮琴人，尤其梅诺米尼人都具有典型性。

最后，同易洛魁人联姻的北卡罗来纳部落切洛基人从另一个方向利用天体争论的题材：

M_{454} 切洛基人：天体的争论

太阳夫人的女儿住在天顶（zénith），她的母亲住在地面另一边。每天，这女天体在其周日行程中总要在女儿那里停留，以便用早餐。

太阳夫人憎恨人，因为她看见他们愁眉苦脸。她的兄弟月亮抗议说，在他面前，他们是那样笑容可掬。太阳心怀妒忌，遂激发了杀人的狂热。人害怕灭绝，于是求助于保护精灵们，它们决定杀了太阳夫人。它们派毒蛇去伏击。按照那些版本，这天体死了，她的女儿取代了她，或者蛇杀错了，杀了女儿而不是母亲。

太阳很悲伤。人不再死亡，但周而复始的黑夜统治着，因为这天体不想显现。根据保护精灵的劝告，人向灵魂之国进发，以便把太阳夫人的女儿带回她的身边。人们不得不用棒打击她，她跌落下来，人

们把她的尸体放入一个匣子。尤其要紧的是,在返回之前,不得打开匣子。

七个人执行这个使命。他们朝东往回走,这时这少女复活了,在匣内吵闹,乞求放她出来。携匣者予以拒绝。她饿了,后来又渴了,最后连呼吸都不行了,她怨声不绝。那些人惧怕她又要死去,这次是死于窒息;他们把匣盖开启一点儿,可是这少女马上变成鸟飞掉了。

由于这个原因,人类受到创伤,要让他们恢复已不可能,而本来这是可以做到的,如果这些使者不违反禁令的话。至于太阳夫人,她备感凄凉,因为她第二次又失去女儿,因此,她用眼泪淹没大地。人类害怕淹死,遂挑选英俊少男和美貌少女,派他们在太阳面前跳舞,博取她的欢心。她久久掩住脸面,不去理会唱歌跳舞。但是,随着一阵鼓声,节奏发生变化。太阳夫人惊讶之下张开了眼睛,眼前的情景赏心悦目,她终于笑逐颜开。(Mooney:1,第 252~254 页)

这里我们沉浸在真正的日本神话之中,但这不是第一次(参见 MC,第 385~388 页)。比起那一次对比来,这一次我不怎么强调与美洲西北部的一个相当大的神话总体的对比,也提出较少的问题。这对比关涉死者复活。这一点将在下一卷里详细讨论。实际上,无须援引异域的类似例子,同一些神话在北美洲像哥伦比亚河流域高原和东南部有林木覆盖的山坡这样相隔遥远的区域里重复出现就已证明,我们涉及的是美洲思维的基本图式,而且无怪乎它们在两半球里重复出现。就像南美洲短暂人生起源神话(M_{70}—M_{86};CC,第 200~216 页)的英雄一样,M_{454} 的英雄也听不到幽灵的呼唤;就像 M_{326a} 的使者把黑夜搬运进一个容器之中一样,他们自己也传达白昼的承诺。在图皮人神话中,匣子的开口引起白昼和黑夜交替,即周日周期性的建起;这里,这开口使得死者复生,因而建立起人生的周期性。南美洲神话用乘独木舟旅行象征周日周期性,独木舟约束两个天

体，使它们待在一起，但保持适当距离。这样，由于事实上在切洛基人神话中天体的争论引发一系列戏剧性事件，它们造成人类有适度长短的寿命，所以，北美洲的天体争论题材把两个天体转换成**对手**，也即同这两个天体作为**伙伴**出现的南美洲乘独木舟旅行题材相对称这一点得到了证实（在作了以上的论证之后，这已是多余的了）。

因此，通过扩大天体论争的领域，我们又重遇我们所由出发的那些重大题材。如果我们不是把探究向离我们最先发现这个神话学题材的地方更遥远的地方推进，而是尝试就地深化探究，那么，情形完全一样。本着这个旨意，我引入格罗斯—文特人（阿齐纳人）版本，尽管这版本与我们已在阿拉帕霍人那里遇到的版本几乎一样。我们回想起，格罗斯—文特人和阿拉帕霍人源自同一个种族群体，他们的分离不过是几个世纪以前的事。但是，这个格罗斯—文特人版本至少有一个优点，亦即使得我们重新记起第四篇所由开始的一个神话图式，同时又呈现了相对这图式的一些歧异，它们服务于向其他形式的过渡：

M_{455}　格罗斯—文特人：天体的妻子

太阳和月亮两兄弟就地上的女人展开争论。月亮断言，她们不是生活在水中，也不是生活在灌木丛中，这就是说，女人是最美的。太阳回答说："不是这样，因为她们看我时都是一副愁眉苦脸相；那副令人可怖的面容，是怎么也想象不出来的。水中的女人比较标致。她们和颜悦色地盯住我看，把我当做她们中的一员"（参见 M_{426}）。月亮抗议说："蛙美吗？你对女人一窍不通。蛙腿长，皮绿，背上有斑点，眼珠如球；你觉得这样标致吗？"

太阳下到地面上，带回一只蛙，娶它为妻。它每次跳跃时都撒尿。它的婆婆觉得它滑稽可笑。夜间在天空照耀的月亮发现，一个女人

无法入睡而又不安宁。天刚亮,她就决定同姻姊妹一起到树林里干活。她们看到一头箭猪,女英雄想捕获它,用它的刺做绣工。这动物先把她引到一棵树的顶梢,然后引到天上。在那里,箭猪变成美少年;他把这女人引见母亲,她发现这女人令人销魂。

因此,这老妪有两个媳妇:一个对她大有帮助,另一个一无用处。这蛙只知跳来跳去。婆婆忘记这可怜生灵的动物本性,感到不知所措。一天,她煮一只野牛肚子的厚实部分,把它分给两个媳妇。她说,她偏爱吃东西声响大的人。这女人轻而易举地取胜,因为她有一副好牙齿。这蛙试图嚼木炭,但仅靠分泌黑色汁液,让它从口角流出时才获成功。月亮感到恶心。他讨厌这姻姊妹。他说,它跳一步就要撒一次尿。它从今以后可以保持安宁了!

这种种针对太阳妻子的凌辱惹怒了太阳。他把蛙扔向兄弟的面孔,让它固着在那里。这就是月亮阴影的起源。然后,他霸占了这女人以及她已给他兄弟生下的儿子。这女人感到痛苦;她带着儿子逃跑了。但是,她用来下降的带绳太短了。太阳看到妻子悬在空中。他用石头把她击死。她跌落了。这孩子仍在她身边,甚至当尸体腐烂,只剩下一具骷髅时依然如此。他偷取一个老妪的园子里的东西吃。她惊讶地发现他,收养了他。尽管有她照看,这英雄还是去拜访了勾引他的女人,她们立即变成蛇。他杀死了所有的蛇,只留下一条,它从肛门进入他的身体,致他于死命。月亮下了一场冷雨,驱逐了这条蛇。儿子和母亲同时复生。(Kroeber:6,第90~94页)

这神话遵照阿拉帕霍人版本的步骤,只是(参见 M_{427b})太阳夺取了兄弟的妻子,让自己的妻子黏附于兄弟的面孔;因此,发生了两个天体强迫换妻的事。结果,英雄的真正父亲不是太阳,而是月亮,这引起故事作进一步的转换:月亮引起的冷雨猎杀了蛇杀手,而不是太阳的炽热用高温引起

暴风雨。母亲和儿子同时复生这一点使人想起图皮人和卡里布人的太阳孪生子循环中的一个类似转换，它显然与这里的转换相似（M_{266}；MC，第217～218页）。

由此可见，在这个格罗斯—文特人版本中，反转一开始时影响到太阳和月亮各自的角色。各个克劳人神话将这反转一直贯彻到底。然而，正是克劳人侵入大草原，大草原无疑把格罗斯—文特人同阿拉帕霍人隔离开来。在这个历史时期，他们占据位于另外两个部落之间的一片领土。我们还只是简短提及过他们的神话（第219～220，252～253页）。现在应当更仔细地来考察一下这些神话。

M_{429a} 克劳人：天体的妻子

一天，月亮去找太阳打听。他想知道谁是世界上最美丽的姑娘。太阳问他有没有做出选择。月亮回答说，他不知道在地球上还有哪个女人比蛙更标致。太阳说："可是，事情并非如此！最标致的是希达察印第安女人。"两人各按自己的爱好决定自己的婚事。

三个希达察人姊妹刚好去林地干活。她们看到一棵树上有一头箭猪。两个姊姊想要箭猪的刺。她们叫妹妹（她也是最标致的）爬上这棵树去捕获这动物。太阳把这少女一直引到天上，娶她为妻。

月亮带回一只蛙，要求母亲也容许他的妻子进家门。这老妪到处去找，但她看不到有什么女人。这蛙说话了，作自我介绍；但它不善言辞。

太阳组织了一次咀嚼比赛。他的母亲煮野牛肚子，让每个女人都选择一块。希达察姑娘在暗处咀嚼。这是个贪吃女人。这蛙躲在锅子后面，它想嚼火柴树皮，以便弄出悦耳的响声。但是，它失败了，月亮驱赶了它三次。第四次，它跳到月亮背上喊了起来："我和你一起生活，直到永远！"这神话接着说太阳妻子逃跑和被害，然后讲述祖母

和孙子的故事，最后是变成“晨星”的天体儿子的故事。（Lowie：3，第52～57页；参见以上第253及以后各页）

一个更古老的版本（M_{429b}；Simms，第299～301页）讲述，造物主太阳看中一个很美丽的女人，想娶她为妻。在箭猪的帮助下，他成功地把她引到天上。没有天体争论和咀嚼比赛。另外两个版本也一样，但没有详确说明天上丈夫的身份。一个版本解释说，养祖母是月亮；她恨英雄，但使他的母亲复活（$M_{429c,d}$；Lowie：3，第57～69页）。

因此，克劳人版本产生一种双重转换。首先，许多细节弱化了：蛙的麻烦在于说话而不是膀胱；它嚼树皮而不是木炭；它依附于月亮的背而不是面孔或胸部。这就是说：低 ⇒ 高；内 ⇒ 外；前 ⇒ 后。其次，这些转移又同婚姻选择的反转相配合，因为太阳娶女人为妻，而月亮娶蛙为妻。扮演愚蠢天体角色的月亮的这种倒退在它改变性别，同地上的甚至冥界的祖母相混同时又得到了强调。克劳人神话强调了这种倒退的有害性。

当我们注意到克劳人赋予太阳在他们的崇拜中的重要地位时，这一切就得到了解释。尽管这些印第安人把宗教搞成一种私人的事务，他们那里也没有有组织的教士，但太阳在超自然存在物中占有优势地位，这些超自然物在理论上为数无限，每一个都对应于特定的神秘经验。人们给予从太阳获得的启示以最高评价，以太阳的名义立誓，向太阳献祭。蒸汽浴仪式构成一种向太阳的祈祷：“克劳人没有更接近于我们的最高存在概念的神。”而且，这并不意味着，总是把善良意向赋予太阳。它是男性，称呼它所用的名词也用来标示父亲氏族的老年男人。月亮在祈祷和宗教信仰中出现较少。甚至它的性别也不确定；它每每是女性（Lowie：7，第318～320页）。

毋庸置疑，对于太阳或月亮的选择性偏执无助于区分大草原各部落。克劳人和其他苏人共同崇拜太阳，而他们的近亲希达察人（也是苏人，操几乎相同的语言）则和村居部落一样（他们也采取村居生活方式）也严格

崇拜月亮。一个希达察人传述者(他自称格罗斯—文特人,因为人们用同一浑名称呼希达察人以及阿拉帕霍人祖先阿齐纳人—格罗斯—文特人)解释说,"太阳帮助苏人对付格罗斯—文特人,但月亮支持后者;在月食时,格罗斯—文特人哀痛,而苏人射箭"(Beckwith:1,第 133～134 页)。同样:"太阳支持苏人,月亮支持曼丹人和希达察人"(上引书,第 xvi,188 页)。

然而,如果说希达察人在妻子分配这一点上同克劳人相对立,采取我们在西部阿尔衮琴人那里观察到的方式,那么他们还在一点上补充了这故事,使之臻于完整,这就是他们解释如何从咀嚼比赛来选择女人:

M_{430a} 希达察人:天体的妻子(1)

月亮认为,希达察姑娘最美。太阳反对这种看法,他说因为她们都愁眉苦脸;它更喜欢水中的姑娘即癞蛤蟆。月亮提议:"那么,我们每一种都带回一个,给她吃一碟肚子。我们留下咀嚼得最好看也最响的那个,把另一个打发走。"

故事接着是箭猪插段,并说发现了癞蛤蟆不贞洁。接受考验时,女人选择薄肚子片,另一个选择厚的肚片。尽管癞蛤蟆偷偷地在食物中混进炭,但它还是未能咀嚼出声响来;它淌口水,吐出黑色汁液。它站上姻兄弟的背,"使他的双手够不到它":这就是满月的中央阴影。(Lowie:5,第 2 页,这版本于 1910～1911 年搜集到)

M_{430b} 希达察人:天体的妻子(2)

天上有一间茅舍,里面住着一个女人和她的两个儿子太阳和月亮,他们轮流着照亮大地。一天,太阳问兄弟哪片乡土有最美丽的姑娘。月亮回答说:"格罗斯—文特人(=希达察人)的乡土,因为她们住在土房里,并涂上化妆油来保护皮肤免受太阳炽热的侵害;她们常常

沐浴，小心保护身体。其他民族忽视这些责任。正因为如此，所以格罗斯—文特姑娘是最美的。”太阳回答说：“我不同意你的看法。当她们白天盯着我看时，她们扭转头斜视我，这就把一边面孔埋在阴暗中。蛙姑娘看着我时不眨眼，也不愁眉苦脸。她们最标致。”两个天体相互要求把每种女人带回一个做比较，看看哪一个美。

月亮来到一个地方，那里住着一个男人、他的妻子和三个女儿：两个大的已婚，最小的独身，既贞洁又漂亮。接着是箭猪的插段。两个姊姊追逐箭猪。按她们的命令，小妹妹从后面抓这动物，后来就失踪了。

月亮母亲为儿子的选择感到自豪。蛙独个儿被遗忘，遂怨声哇哇，吐说不平。人们把它放在锅子后面。月亮组织了一次咀嚼比赛。哪个女人用牙齿咬肚子，响声大作，就好像敲碎冰块似的，她就会被留下来。哪个只淌口水，不能使劲嘎扎嘎扎咀嚼，就把她赶走。月亮无意伤害兄弟。他想，这考验使得有借口退回蛙。他坚信，蛙从未聪明地过日子。

母亲烧煮了肚子。每个女人选取一块。印第安人取了一块薄的，蛙取了块厚的。她们用石刀割肉块，然后咀嚼。这印第安女人发出响亮的碎裂声，也可听到蛙咀嚼出声。月亮离开锅子，看到姻姊妹在嚼炭；她流口水，一副脏相。月亮把她扔入火中，可是她跳到他面前。他拼命想摆脱她，但没有用。蛙最后停在月亮背上说：“你和你的兄弟都不要我，可是我停留在你够不到的地方，我永远不会死。”

格罗斯—文特人把月亮的阴影称为“月亮的蛙”。太阳不仅把绿蛙而且把黑灰的大癞蛤蟆都娶为妻子。人们称这动物种为“祖母”，称太阳为“祖父”。人们把癞蛤蟆奉若神明，教儿童尊敬它们，向他们祈祷。

这神话接着讲祖母和孙子的故事，然后是天体儿子的故事。(Beckwith：1，第117～133页；参见Bowers：2，第333页)

克劳人版本的人妻是个希达察印第安女人。这一点意味着，克劳人已意识到神话在这部落的宗教思维中的重要性，这思维用神话来确立许多典礼。克劳人那里情形就不是这样，因为他们的宗教生活没有什么组织性，而在洛伊之后我们还没有注意过这种特征。另一方面，指出这样一点是合宜的：与黑足人和阿拉帕霍人以及一般地与西部阿尔衮琴人相反，希达察人并未把太阳舞的起源同天体妻子神话相联结，而同“被接受的兄弟和被拒斥的兄弟”的神话（*Lodge-Boy and Thrown-away*；参见 Beckwith：1，第 137 页）相联结。因此，我们应让这神话在我们的分析中占一席之地。

如果说我们暂时把它撇在一边，那么，肯定不是它妨碍我们，也不是我们同洛伊一样认为，两个循环在其中相交叠的希达察人版本（克劳人那里情形也不是这样吗？）“从结构的观点看来构成一些怪物”，它们起因于事实上“这些印第安人含混地把他们仪式的起源同民间故事联结起来”（Lowie：5，第 9 页；参见 8，第 415 及以后各页）。但事实上，这两个循环间的联系是潜在的，就像可以借助一种很简单的运作予以证明的那样，这种运作把这两个循环相互转换。然而，搜集到的异本非常之多，因此，要扼述它们，通过借助其他神话阐明它们，由此把它们置于它们的相互关系之中，为此就必须写上整整一卷书。在进行了这么多年神话学研究之后，我无疑再无兴致去写它，不过我的档案里保留着这个计划及书名。

因此，我仍来讨论天体妻子。希达察人版本详确说明了咀嚼比赛进行的情况：她们的婆婆供给她们一碟肚子，她们分别选取薄的和厚的肉块。为什么用这个标准？人们倾向于用实用的理由予以解释：女人比动物姻姊妹狡诈，夺取对咀嚼阻力小的薄肉块，而蛙也许贪吃，把一块厚肉塞进嘴里，却无法恰当地吞咽。这个解释无可挑剔，它的好处是简单。但是，种族志家对此提出另一个比较精妙的解释，它是迂回曲折地给出的，我把它作为风格的表现提出，而不打算证明其有效性。

关于希达察人，我们的知识受惠于种族志文献的真正杰作之一——G. L. 威尔逊(Wilson)的著作，因为他有让传述者滔滔不绝讲述的本事，重视把握叙谈中自然表露出来的逸闻和思索之间，粗俗专门手势和精深礼拜仪式之间，狩猎、捕鱼或烹饪为一方和仪式与神话为另一方之间的谐和。一些老人讲述礼仪性猎鹰远征，如19世纪下半期进行的那些远征的故事。他们像念抒情诗一般诉说这种历险生活。在历险期间，一小群男人扎野营，临时准备日常生活资料。例如，捕来的第一头鹿(*Dama hemionus*)提供了肉，侧腹的皮则用来制作冬服；肚子沿颈部割断，像手套一样翻转过来，直接用做水袋。传述者用两张图说明运作的各阶段(图30)，他这样评述："这袋用从里往外翻转过来的肚子做成。在肚子整个内表面上有许多小细胞即我们说的短硬毛，除了图上白带所在部位而外。这些带没有毛，肚子壁在这些部位最厚。"(Wilson，第113页)



图30　水袋

(据G. L. 威尔逊，图1，b和c)

我从未见到过野牛的胃，因此，我不能断定，这种描述是否完全符合于野牛的肚子。不过，这神话的各个希达察人版本并未说明肚子来源于哪种动物，并且，至少就这个关系而言，牛科动物的胃和鹿的胃似乎没有什么重大差异。我们只要记得，在过了半个世纪之后，一个传述者的记忆留下了其社会无疑认为有重要意义的一种双重对立：肚子的**有毛的**部分是**薄的**，但**光的**部分是**厚的**。因此，有可能也是在这个神话中，厚和薄间的对立涵盖了另一个光的和有毛的之间的对立。

然而，这第二个对立在一些部落的仪式中占有相当重要的地位，例如

希达察人和邻族用野牛皮作为斗篷。这些毛皮一边光滑，另一边有毛。此外，由女人辛苦工作加以鞣软的表面常常带有图案和绣花，它们突出了文化性，而外面带毛的斗篷**更具动物性**，把男人置于自然一边。

大草原印第安人如此构想这个对立，乃环境条件使然。在那样的环境条件下，为了不受气候变化干扰，他们规定毛皮在上面或下面有毛。在曼丹人和希达察人那里，监督拷打和献祭的祭司应当穿戴外面有毛的斗篷(Beckwith:1，第40页)，就像重大周年典礼/okipa/上作为野牛化身的舞蹈者那样(Bowers:1，第134页;2，第206，444～445页)。在转移仪式期间，"白雌野牛"妇女团体的女祭司按其职能穿戴上面或下面有毛的斗篷(Bowers:1，第325页)。很容易再举出别的例子(见M_{368}，M_{503}中的神秘陌生人的穿戴)。

因此，蛙选择厚肉块的错误在于——因为这肉块也是光的——取文化作为出发点，而**当一个人成为太阳的主人时**，其明智选择应当向自然行进。实际上，当我们试图表明这一点时，希达察人和曼丹人神话提供的启示正是如此。为了结束于这些肚子，我们只要注意一个南美洲例子，其中同样的对立重现于和天体妻子相类似的背景，只是这里关涉的太阳妻子(M_{456};Preuss:1，第304～314页)也是天上的，她让一个成为其情夫的冥界生灵杀死其丈夫。因此，太阳的儿子们一直过着地上的生活，直到他们救了一只啄木鸟性命，它告诉他们身世真相。同M_{429}—M_{430}相比，这反转更其令人瞩目，因为这啄木鸟处于高和低的中间，是中间世界的鸟，而从这个意义上说也是草地鹨的转换，而后者已被我们规定为天和地的交点。

两兄弟逃遁了，变成花豹。这女人试图报复其儿子，遂追逐他们到天上。他们向上攀升。一个变成看得见的太阳，以其光线的炽热烧焦母亲。尽管她置备了水，还是保护不了自己，遂死去。她的被烧毁的身体变成碎块坠落：肢体变成地上的蔬菜；内脏**厚的**部分变成有粗壮的根的蔓生植物，**薄的**部分变成没有入土的根的附生植物。至于两兄弟，从此之后他们定居于天上，戴有项圈，一个项圈用貘的牙齿做，另一个用有尾脊椎动物

的牙齿做。他们向人发出信号,表明已到了食人宴的时代和猎貘的时代。

这种对南美洲的复归出人意料地证明,天体争论这个神话题材也存在于南半球。这个主要是北美洲的题材,到现在为止我们一直认为是对乘月亮和太阳的独木舟旅行这个题材的转换。这是从这样的意义上说的:两者都提出到合适的距离处去寻觅妻子的问题。但是,乌依托托人神话援引了这争论本身,其方式为把它同已扼述和研讨过的一个马希昆加人神话(M_{299};MC,第273～278页)做比较。在后一个神话中,太阳也以其炽热烧毁母亲。这母亲是一个已成为月亮妻子的印第安女人,月亮为了进行惩罚而放逐了她的儿子。因此,就像在北美洲神话中那样,在此转换成为父亲和儿子的两个天体在月亮同一个女人成婚之际发生争论;我们还知道一个奥吉布瓦人神话(M_{387d};Jomes:2,第一篇,第3～7页和第6页注①),在那里,太阳在出生时杀了他的由风授孕的女人母亲。

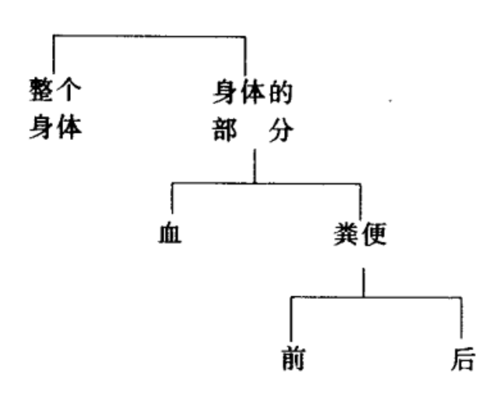
这争论的其他一些南美洲形式以更直接的方式作说明。例如,在吉瓦罗人那里(M_{387}),太阳和月亮同为男性,两人为了共同爱慕的欧夜鹰女人争吵起来;这就是争风吃醋的起源。然而,某些版本(Wavrin,第635～636页)把太阳的妻子(或妻子们)转换成蛙,她们也是无能的主妇,就像她们的北美洲同等者一样。在一个图穆帕萨人神话(M_{387b};Nordenskiöld:3,第291～292页)中,一个癞蛤蟆妻子也表现出漫不经心。她未能适当地取代丈夫的第一个妻子,从而表明了多偶婚而不是作为M_{387}的题材的一妻多夫制的失败。最后,我引一个圭亚那神话:

M_{457}　阿雷库纳人:天体的争论

从前,太阳韦(Wei)和月亮卡佩(Kapei)是形影不离的朋友。原先,卡佩面容洁净而又英俊。他爱上了太阳的一个女儿,夜夜造访她。这令韦不悦。他下令女儿用经血涂抹情人的脸。从此之后,两个天体

变成敌人，月亮避开太阳，一直带着那弄脏的脸。（K.-G.：1，第 54 页）

这个神话尽管简短，却从多方面令人感兴趣。它所提出的对月亮阴影起源的解释把它定位于 M_{354}——本书的出发点——和一些北美洲神话之间的中点上。在 M_{354} 中，一个作为隐喻的蛙的女人在丈夫背上解大便；在这些北美洲神话中，从月亮的阴影中可以看到换喻的蛙的形象：完全依附于一个作为天体之化身的人物的面部、胸部或背部即其身体的一部分。因此，可以界定这一切形式所共有的一个语义场：



每个神话或神话组都限于以其自己的方式截切这个域：**半身、粪、后**（M_{354}）；**全身、血、前**或**后**（北美洲天体争论神话组）；**身体的部分、血、前**（M_{457}）。实际上，M_{457} 和北美洲神话组之间的差别同这样的事实相联系：在这个阿雷库纳人神话中，经血作为身体的一部分引起了月亮的阴影，而在北美洲，整个身体指谓经血，就像 M_{428} 所明确断定的那样。

M_{457} 来源于一个圭亚那神话族（M_{360}—M_{363}），我在本书开头已利用它们来引入天文学三元组，而乘独木舟旅行的题材后来提供了这三元组的一些等当物。（第 30～35 页和第 165～170 页）因此，三元组的概念在希达察人

神话中的重现不可能出于偶然。这些神话已把我们引到现在所处的地位,它们采取太阳从中挑选的三姊妹的形式:两个已婚的姊姊、最小的独身妹妹。

我们还记得南美洲乘独木舟旅行神话中的各个三元组所扮演的角色:三个仆人(M_{326a})、三个少女和三个老主妇(M_{104});或者由两个助手帮助的一个中心人物(M_{354},M_{360},M_{361},M_{362},M_{363},等等)。数字3在美洲印第安人的宗教表现中非常罕见,他们会对这数字在希达察人的南邻曼丹人那里所具有的重要性感到惊讶。希达察人比曼丹人早好几个世纪就生活在密苏里河的沿岸,从后者得到的似乎远远超过付出的(Bowers:2,第476~489页)。

曼丹人和希达察人的神话和仪式赋予作为月亮或居住在月亮上的"长生不死老妪"之化身的植物女神以重要地位。她还在祖母和孙子的循环中扮演着养祖母的角色,而在这两个部落那里,这循环总是跟随着天体妻子的循环。就此而言,她同我们有直接的关系。按照曼丹人的说法,供奉她的仪式和祭坛属于一种古老的传统,可以追溯到这地区的最早居民(Bowers:2,第338~339页)。

曼丹人的最早观察者之一维德亲王马克西米利安(Maximilien)认为,这老妪有六个孩子:三男三女。男孩中最大的是白昼(最早的创造);次子是太阳;末子是黑夜。最大的女儿是晨星;二女儿叫"条纹南瓜",这是一颗绕北极星转的星辰的名字;三女儿是暮星(Maximilien,第360页;Will-Spinden,第133页;Bowers:1,第155~156页)。晨星和暮星分别对应于东方和西方。像兄弟太阳一样,三个女人也都具有令人可怖的特征。这四个人,尤其是太阳和姊妹"高空女人"(她占据中间地位)全都食人,他们还引起流产、疯癫、面部瘫痪、干旱、死亡、对婚姻不忠贞、惊厥、神经衰弱和其他诅咒(Bowers:1,第296~299页;2,第330页)。

由这些提示可知,最长者和最幼者分别意味着白昼和黑夜的男孩呈现了"二分点"的形象,意味着东和西的同系姊妹呈现了"二至点"的特征,这里"二分点"和"二至点"这两个名词取我已赋予它们的意义(第212~

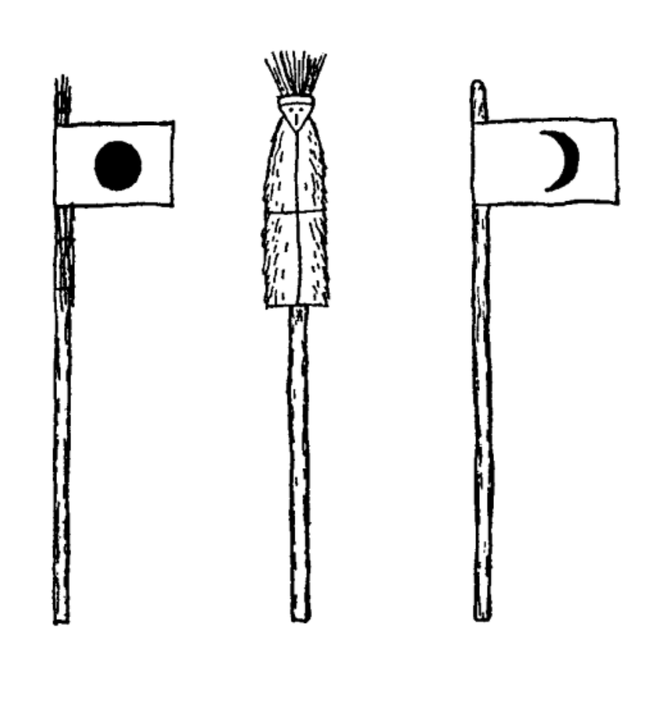


图 31 高空民族的标志
（据鲍尔斯：2，第 325 页）

213 页）。他们合在一起构成了一种位形，类似于阿拉帕霍人那里的典礼用的棚架的四根主要支柱的位形。曼丹人不庆祝太阳舞，而庆祝一种特定性质的年节，称为 / okipa /，它也在夏季举行，在一个永久性的房舍里而不是临时搭建的棚架里进行。这房舍整年关闭，其架构安置在六根支柱上（Bowers：1，第 113，124～125 页，图 14，第 127 页），这也就是马克西米利安所说的“长生不死老妪”的孩子的数目和诸神的主要神祇的数目（第 359～360 页）。我们将可看到，这个儿童数目产生于这样的事实：在每个男女对偶的两个项之间，引入了第三个项，它占据白昼的天顶（中午的太阳）或者黑夜的天顶（北极星的卫星）。

曼丹人和希达察人还尊崇其他三元组。按照一个神话（M_{459}）（我还会回到它上面来），最初三个祖先和他们的姊妹一起从地球深处浮现出来。这个“高空民族”本身构成一个三元组，由“高空老妪”（不要同太阳的姊妹“高空女人”相混淆）即太阳和月亮两兄弟的母亲和这两兄弟组成。可以用同样多的标志来表示他们。三根梣木棒等距离放置，顶部放上老妪模拟像的那根置于中间，放上太阳和月亮模拟像的置于两边（图 31；Bowers：1，

第 303 页；2，第 325 页）。

这种配置使人想起独木舟中天上旅行者的配置，同时我们还不要忽视这样的事实："高空民族"的仪式以天体争论神话（M_{461}；本书第303 页）作为基本神话。这仪式本身在曼丹人那里称为/ Hapminak E / ，意为"白日船"或"白日旅行者"（Bowers：1，第 296 页）。我在此就这一点再略作申述。

我感谢阿尔弗雷德·W·鲍尔斯先生于 1967 年 1 月 9 日写给我的一封信，他在信中就词源问题作了几点详确说明。他解释说，在通行的会话中，称太阳为/ mi-nak-E /，意思也是船。在典礼语言中，更喜欢说/hap(ά)-mi-nak-E(i)/ 或者/hap(ά)-ma-na-ki-ni-de/，对它们作词素分析，可以给出：hap(ά)＝"白昼"；mi＝"石头，岩石"；nak＝"圆形"；或者：hap(ά)＝"白昼"；minak(E)＝"船"，它们结合起来标示太阳。也可以作这样的分解：hap(ά)＝"白昼"；mana＝"木头"；ki＝"作用于，重复一个动作"；ni（带鼻音化的 i）＝"行进"；dE＝"运动，移动"，就是说"在昼间移动的一个木头物体"或者"乘船作白昼旅行"。

我后面还要就另一个神话（M_{466}，第 368 及以后各页）讨论一个天体之被等同于一块圆石头。眼下，我还是考虑乘船的旅行者的形象。

密苏里河流域的部落——曼丹人、希达察人和阿里卡立人——只拥有（Denig，第 579 页）柳条艇式的圆形小船，它用雄鹿（cerf）[①]或野牛的皮

---

① 作为贪简便的牺牲品，我在《野性的思维》中用"élan"来译 elk"棕角鹿"这词；例如，第 80 页。但是，élan 的生活地在北方，在中部和南部地区并不存在，在那里只有鹿属的各种美洲代表生活着。英语 elk、法语 élan 标示棕角鹿属的一个独特的种，在美洲称之为 moose（麋），在那里，elk 这词的欧洲意义被引申，用来标示鹿属的主要代表（canadensis，merriami），而且后者在神话中在缺乏其他动物的场合扮演作为主要的鹿的 élan 的综合变体的角色。美洲 élan 在法语中称为 orignac 或 orignal，这两个名词源出巴斯克（Basque）语，意指雄鹿（cerf）和从加拿大进口。

张在柳条编成的船体上做成。已知的实例直径约为1.20米到1.50米；它们太小，无法承载乘者，有些仅用来运送货物。在较大的这种船中，在前面划桨(Adney-Chapelle，第220页；Simpson，第175页)。专家给出的这些详确说明并不总是同种族志的证据以及神话提供的证据相吻合。根据一些证据，曼丹人的船可以大到近2米；另一些证据证明，有时人们想象巨大的船。我们后面要遇到的一些神话(M_{510}—M_{513})讲到一些船能够历时四天四夜运载12个人。这当然不是说，这样的船曾经存在过，但是它启示我们对一种常见的论断要持保留态度，它断言，这种船只适用于摆渡，而且船程在一二公里之下(Neill，第252页)。一些老年的希达察人传述者讲述了猎鹰远征返回时的长途顺流航行，这种航行一直持续到春天，或者到下游去寻找敌人(Bowers：2，第57，265页)。

尤其是，这些神话描绘了一种航行技术，它同其他已讨论过的神话提出来为独木舟题材辩护的技术正相反对。大草原的船既没有船首，也没有船尾。这些神话不是说，两个乘者各坐在一端，不得走动，以免翻船的危险，而是说，他们直立在中间，使船保持平衡(Beckwith：1，第83页)，并且，每划一次桨，这船都绝对正常地自转一次(Neill，第252页；Will-Spinden，第113页)。

我不把这种局部性推广到使神话有理由驳倒专家。不过，神话所提供的描述不管是真是假，都至少有一个优点，即说明了一些表现，它们同关于乘独木舟旅行的表现相衔接，以致这总体构成连贯一致的议论。若假设曼丹人一方面像亚马逊河流域的和圭亚那的印第安人，另一方面像易洛魁人，用他们的特殊航行技术把天体历程和人的旅行联系起来，那么，他们应当以自己的方式设想这两个项之间的关系。

以上所援引的一个证据说，当一无收成，不得不到远离村子的地方去野营，一直待到春天时，就进行长途的水路旅行，以便去猎鹰。水路旅行和陆路旅行的这种经验联系已经部分地解释了，在思想中两者可以相

互取代。但是,这种转移建基于远为深刻的理由。就像别处乘独木舟旅行一样,为了猎鹰而进行的地上远征给大草原各部落,尤其是曼丹人和希达察人(远征在他们那里带有宗教性)提出了怎么裁定近和远的问题。

首先从地理的观点来看:曼丹人和希达察人只在河流上游构成部落领土之一小部分的崎岖区域里猎鹰(Bowers:1,第 206～207 页)。按照土著的地形观念,这些地带占据靠近耕田的半永久性村子和在流浪期间进行大规模猎野牛活动的大草原之间的中间位置。不过,猎鹰的生活方式真正说来既不是流浪的,也不是定居的。这远征有时推进到离村子百公里之外,但总是为了达到某个狩猎地点,它由一个集团头领根据一个可传授的头衔占有,不过这所有权不能越出氏族。此外,女人和儿童可以去陪伴猎人,但条件是另设单独的野营地。第三,与农业和日常狩猎不同,猎鹰没有饮食的意义。鹰捕获后,举行仪式闷死或予以释放,只留下羽毛,用于制作帽子及其他服饰的商业交换。然而,人们还利用这机会在这些人迹罕至的土地上狩猎一切猎物。但是,一个村的人不会全体出动到一片生机勃勃的土地上去集体狩猎,那里不会有成群野牛出没,也很难包围它们;此外,人们总是害怕遭到伏击。到这种地方去冒险的,只是小股的猎鹰者和战士。

因为狩猎是在荒无人烟的地方进行的,所以传统敌人会出其不意地遇到。但是,狩猎也在政治关系之下占据中间地位,而这次是在结盟和战争之间。尽管切延内人和曼丹人交恶,但“必定有个默契:在整个狩猎季节,这两个部落之间不发生流血事件;否则猎人们会倒霉……人们从一个营地到另一个营地串门,两个群体就各自祭坛[sacred bundles(圣包)]的魔力互相开善意的玩笑”。阿里卡拉和苏人之间也有这种约定(Bowers:1,第 210 页)。

最后,猎鹰活动在历法上也占据中间地位。它在秋季进行,也即在夏季大规模狩猎和收成之后,但在严寒之前,严寒迫使印第安人离开建造在高出河流的台地上的夏村,去到林木覆盖的山谷底过冬。河岸结冰以后,

就必须停止猎鹰,因为在引入马之前,人们徒步来到狩猎地点,在那里造船,用于通过水路带着肉和皮顺流到达村子。因此,如果寒冷变得太严酷,那么就有被浮冰群阻断的危险(Bowers:1,第 250~251 页)。

所以,猎鹰以五种不同方式起到中介作用:在空间中,在时间中,在生活方式、经济活动和部落冲突三种关系之下。在几个星期的时间里,猎鹰使参与者得以支配近和远、夏和冬、定居和流浪、追逐物质和精神目的、和平和战争,使它们有适当距离。就像河流部落的航行一样,有周期性节奏的、目的地确定的旅行即狩猎远征适用于对日和季的规则交替编码。

M_{458} 曼丹人:太阳和月亮的休闲

当造物主科约特生活在地上时,他幻想造访太阳。他向东方进发,太阳从那里升起。他看着太阳升起,这是个盛饰的男人。第二天夜里,科约特用魔法创造了一样的衣服,走在太阳如所看到的夜间不眠时走的路上,并走在这天体的前面。到达天顶,太阳休息下来抽烟,科约特就等他。稍后,这天体感到惊讶,为他在漫漫长路上看到的足迹感到恐慌。看到了这造物主,太阳很恼火,粗暴地问他到这里来做什么。他解释说,他来自地球深处,他在那里也扮演发光体的角色;他得知,太阳是他在上界的同行,便想认识太阳,与之交谈。太阳回答说,他一直是孤单一人,根本不要朋友。他痛打了科约特一顿,然后把后者扔出天空。

科约特做了一个令人眩晕的瀑布,然后便昏厥过去。当他重新苏醒过来时,已是黑夜主宰一切。他询问地球,地球告诉他在哪儿。死一般的科约特蠕动着或爬着朝向一个水源前进。他在途中遇到屈狸,它们在庆祝一个典礼。科约特认识了它们,它们款待他,友善地照料他。

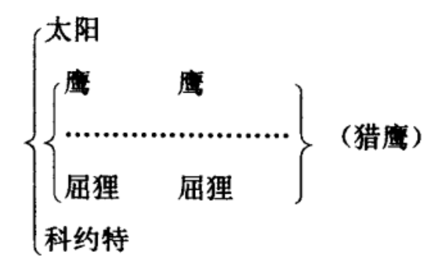
当他复元后,恳请它们帮助他报仇。它们劝他用桦木棒、植物纤

维做的带子和一棵缩小至草叶般大的杨树做武器。然后,科约特同一头名叫"黑带"的屈狸一起到天顶去伏击,同时把那带子缚在草叶上,再把这家伙放在太阳休息的地方。太阳到了这地方,恼怒至极,因为他又发现了足迹。带子把太阳捆起来,草又变成一棵树,太阳被悬在空中。科约特用棒木棒打他,但他的庇护主故意选了根脆木头,以致还没有引起太阳太大的伤害,棒就已经断了。于是,科约特把太阳手脚捆起来,背着带他到屈狸的茅舍。在那里,太阳被松绑,应邀坐下。屈狸们责怪科约特,怎么如此恶劣地对待一个客人,后者应当成为他的朋友。屈狸的歌舞使太阳高兴,他决定利用它们的殷勤好客。

月亮对兄弟太阳的失踪感到不安,便出去寻找。他偶然发现这天体坐在里面门旁的那座茅舍。屈狸把月亮引进门,给他吃早饭,向他说明太阳为什么在那儿。月亮叱责这有罪之人。但他恳请屈狸头领把荣誉位置给予太阳,让自己待在门旁边,他解释说,因为白昼的天体是尊贵的,不能让他蒙羞。他还补充说,两个天体出去时都留下象征来代替他们。在猎鹰人的房舍里总是可以看到这些象征:悬吊在墙上的两根带子,对着门的墙上悬吊的是太阳的象征,在门上面的是月亮的象征。并且,由于这个故事,所以这些猎人有时成为太阳和月亮在营地的化身。

两兄弟在屈狸那里过得非常快活,以致他们在天空已被取代,直到狩猎季节结束。他们答应科约特明年树叶泛黄时再回来。然后,整个世界又分离开来;猎鹰的动物又回来,太阳和月亮投入给天空照明的工作。科约特继续过其游荡的生活。一天,他在休息,沉湎在乡愁之中,怀念猎鹰时期的快乐。这时,他发现一棵攀缘植物上有一片叶子开始泛黄。他不懂这是它的本色,于是蹦了起来,唱着欢快的歌一路跑去,直到营地:那里空无一人。一棵神奇植物说:"那个时光一去不复返了。"科约特绝望之下走了。(Beckwith:1,第269~272页)

关于使屈狸(Gulo Luscus)成为猎人原型的理由，我请读者去参看《野性的思维》(第 66～72 页)；这里我仅仅表明以其对称性而令人瞩目的一个神话骨架。因为冥界的屈狸同鹰这种苍天的鸟，其方式一如天上的发光体太阳和自称扮演地下世界天体角色的——也称为“最早的创造者”的——科约特相互对立，不过变得较小。神话的开头显得两个极端项之间不可能有中介：科约特不可能取代太阳，也不可能同太阳相结合。在第二个时机，他由于屈狸的帮助而成功地保持待在地上，而屈狸是恰在地面水平之下掘的陷阱的主人。最后，在第三个时机，科约特和屈狸一起成功地使太阳脱离天顶，更接近地面。但是，为了达到这个目标，他们必须用一根带子捕获他。这就是说，他们**把他当做一头鹰**对待，而科约特自己对待猎鹰者的所作所为，则似乎**把他当做一头屈狸**。



在这个问题上面，这带子有双重功能。一方面，如刚才所看到的那样，它起着高和低之间的中介项的作用；另一方面，它克服了一个宇宙学矛盾。一开始由科约特和太阳这两个角色所例示的对立转变成了技术—经济的和时间的层面上的相容关系：只要猎鹰还在进行，而且也是依靠这种猎鹰，就没有什么事不可能发生，两个反对者也能共同生活。然而，这第一个肯定并不是神话的主要目标。当作为公理提出，猎鹰能够消除一切矛盾，包括比心灵所能设想的更严重的矛盾时，猎鹰也为一项更要紧的、处于时间轴上的任务准备了场所。

北

月亮的带子

蛇

蛇

火炉

祭坛

太阳的带子

南

图32 猎鹰者的房舍的平面图

(据G.L.威尔逊,第143页)

这种轴的变化，从在猎鹰的礼拜仪式和曼丹人与希达察人的天体妻子神话之间所观察到的联系就已经可以明了。后一种联系至少部分地服务于建立狩猎仪式，但这个部分不同于我们已看到的（第 203 及以后各页）服务于建立太阳舞的那个部分。那时这联系通过棚架的中央立柱的中介而确立起来，它象征人妻升向天空。然而，猎鹰的仪式也利用树干，不过它是水平的和躺在地上的，而不是竖起的和垂直的。在猎人用树枝建造的掩蔽所里，可以注意到两根与火炉并行放置的树干（图 32）。当猎人脚朝墙地躺下睡觉时，用这两根树干做枕头。在安置这些树干时，人们援引它们所比喻的蛇，除非它们代表狩猎天体儿子在游历中与之搏斗的鹰的蛇的枕头（Bowers：2，第 293，334 页）。可以明白，猎鹰的礼拜仪式引起了神话的地上序列而不是天上序列，这仪式借助以躺倒树干取代竖立树干来意谓这序列。如果注意到，狩猎茅屋里在地中掘出的火炉代表陷阱，那么，这个类比就看得更清楚了。实际上，太阳舞的祭坛也包含一个坑，而从某些证据来看，它比喻由天体妻子坠落时造成的凹洼；也即它在这种场合是**天、地**分离的媒介，在另一种情形里则是**地、天**结合的媒介。

这神话所说明的两根纤维带子的布置也遵从水平轴：一根同黄花（*Solida-go*）相连，悬吊在门对面的墙上，象征太阳；另一根同艾（*Artenmisia*）相连，悬吊在门旁，象征月亮（Wilson，第 150～151 页）。每根带子系的一根深红色的棒象征天体所有者，以致太阳和月亮有形地存在于猎人茅舍之中。这茅舍呈圆形，状如皮船，但在里面，就像在独木舟上一样，它们占据相对立的位置。

我已说过，猎鹰的季节从秋天之初一直到初霜。因此，它包括二分点。这神话以两种方式引起二分点：让太阳和月亮处于正相对立的地位，以及使它们对换各自位置，我们还记得，屈狸一开始让太阳坐在门旁，这是卑下的方面；它在那里一直待到被邀坐在尊贵方面的月亮为了支持兄弟而放弃这位置。因此，为了使两个位置可以互换，必须使得在进行这行动的

时刻，黑夜“等于”白昼。

这样，这神话给我们为了将猎鹰置于土著哲学中而已枚举的各个中介类型又增添了一个新的类型：

(1)大草原，流浪生活	“不良大地”	可居住的大地。
(2)觅食性狩猎	仪式性狩猎	农业。
(3)动物性食物	服饰	植物性食物。
(4)和平	休战	战争。
(5)夏天的村子	狩猎的掩蔽所	冬天的村子或营地。

这神话现在提出：

(6)夏至	秋分	冬至，

这就是说，有三个项，它们分别意谓白昼占优势、黑夜占优势以及黑夜等同于白昼。

在这种“二分点”功能中，狩猎的茅舍扮演着水上独木舟的地上变体的角色。这也起因于已给马克西米利安（第359～360页）留下鲜明印象的一个事实，即曼丹人的重大神话题材同其近邻阿尔衮琴人和其他更往东的种族群体的重大神话题材之间有亲缘关系。在后者那里，我们又看到了文化英雄发明岩雕的题材（Fox，载 Jones：3，第137页）。这题材最初出现在奥雷诺克河的塔马纳克人的一个神话（M_{415}，第150页）中，并且我已从双重转移——从水到地和从历时到共时——的意义上按照服务于固定太阳和月亮之间，亦即白昼和黑夜之间的合理距离这个目标的标准对之作过解释。然而，当塔马纳克人的狄俄斯库里兄弟妄想使河流成为双向的时（这题材也在北美洲得到证实），他们不也是试图将一个二至点型情境代之以另一个二分点型情境吗？在前一种情境里，往复的持续时间不相等，就像白昼和黑夜的持续时间那样，而在后一种情境里，两个轨道的持续时间完全相同。

如果说二分点在文化英雄看来代表一种他们徒劳地加以推广的理想公式，那么，可以写下下列作为假设的等当关系：

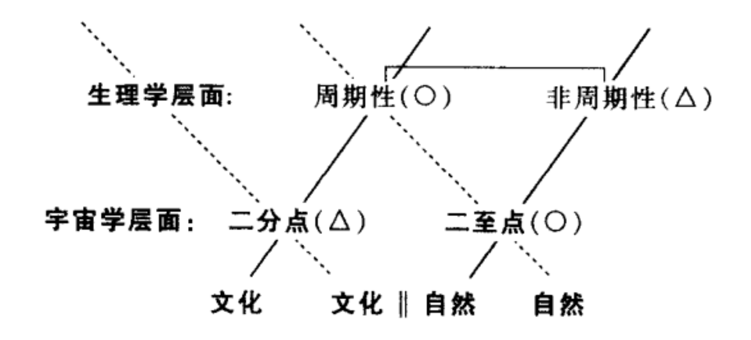
二至点：二分点：：自然：文化

它给予别处(L.-S.：18)讨论的一个问题以新的启示，这就是天体性别的不稳定性——不仅从一个种族群体到另一个种族群体时的而且在同一个群体的仪式和神话中的不稳定性——所提出的问题。

按照阿拉帕霍人的太阳舞创始者神话(M_{428})，少女的教育建基于对生理周期性的修习。这种周期性可能是不规则的：按二至点的样子，过长或过短；或者是规则的，因而是完善的，即二分点型周期性。按照上述等当关系，前者复归于自然，后者复归于文化：这神话以其自己的方式说着同样的事情。

另一方面，如果说这教育关涉天上男人施教于地上女人，那么，因此这神话以隐含方式断定**地**、**自然**、**女性**之间和**天**、**文化**、**男性**之间的三元关系。就那里而言，诸事顺遂。但在这里有一个困难：这种完善的和规则的周期性属于教授凡女的男性天神。而追根究底凡女担负起了体现这种周期性的责任。就像在仪式性的交媾中从祖父之口传到孙女之口的魔根一样，在这个神话中，文化从公公传到媳妇，并且这种传递所采取的方式也就是文化后来表现的方式。女人把男人作为教训教授给她的东西运用到生活中去发挥其生理功能。可以说，一个使以前仅是自然的东西文化化；另一个使以前仅是文化的东西自然化。在从男人过渡到女人时，话语成为现实。因为神话的蛙以相反方式做出的表现本身是最冥顽不化的自然，所以，当这蛙依附于月亮时便使之女性化。不过，月经即周期性的生物学模式正是男性的和二分点的东西(因为不要忘记，天体婚姻的庆典正是在二分点时进行的)和完全非周期的女性东西(因为蛙患有小便失禁症)的结合。

因此，按照所采取的视角和所考察的神话要素，**自然/文化**两极上下摆动，担负相对立的语义责任。从生理学的观点看，男人是非周期性的，女人是周期性的，但从宇宙学的观点看，则刚好相反，因为男性造物主其时揽住了规则——在这词的一切意义上——把它们烙印在他们的可爱的受监护人的肉体和精神上。有如物理学在长时间里运用两种不同的理论来考虑光的本性，而这两种理论皆令人满意，条件是不要试图同时利用它们，神话思维也利用一个骨架，而可以用两种方式表述它。从一个神话到另一个神话，有时从同一个神话的一个段落到另一个段落，神话思维有权掉转方向：





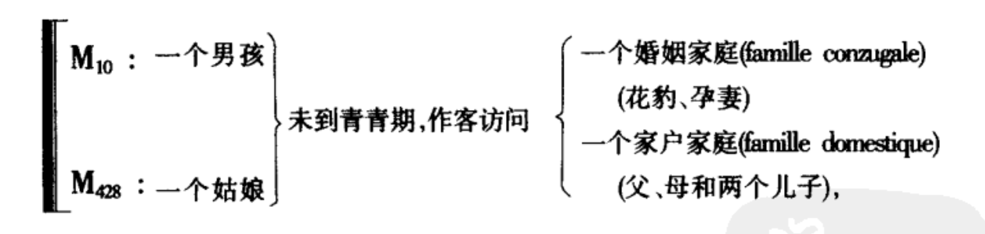
Ⅱ　曼丹人式碟肚子

Mulieres ornat silentium.

女人要沉默寡言。

伊拉斯谟:《论幼稚而又无聊的礼貌》,巴塞尔,1530 年,第四章

从阿拉帕霍人直到希达察人,所有从天体争论开始的神话都褒奖大声咀嚼的人妻。在探究曼丹人给这题材保留了怎样的命运之前,我先来回顾一下,这题材老早就出现在我们这里:在本《神话学》第一卷的开头,有一个蒂姆比拉人神话(M_{10};CC,第 98 页)——也是在这个关系之下对同组的其他神话(M_1,M_9;同上书,第 47~52,94~96 页)的转换——说,说了防止某种灾祸,英雄应当采取相反的行动:吃东西时不要出声。然而,如果以 M_{10} 和 M_{428} 为例加以对比,那么就可发现,两半球神话间的类比还可大大向纵深推进:



//

M_{10}:　一对地上夫妇
M_{428}:　一个天上家庭
为了使他们团聚 (通过一棵栖止的树)

//

M_{10}：一些金刚鹦鹉，其羽毛 } 是服饰的材料 { 为一个姻亲所贪求，
M_{428}：一头箭猪，其刺 } 是服饰的材料 { 为父母亲所贪求，

//

M_{10}：英雄下降。 } 人们向他们提供一餐饭 { 它是烘的肉
M_{428}：女英雄攀升。 } 人们向他们提供一餐饭 { 它是煮的内脏

//

M_{10}： } 给每个英雄都造成困难，使之难于在吃东西时 { 不发出声响
M_{428}： } 给每个英雄都造成困难，使之难于在吃东西时 { 发出声响

//

M_{10}：英雄获得烹饪用火和武器、男用器具。
M_{428}：女英雄获得家用技艺和掘地棒、女用器具。

上表表明附属于同一对对立的煮和烤是各自分别出现的，相距几千公里。可以说所有这许多对偶元素都是相联系的。但是，尽管距离这么远，这些对立还是履行一种相干的功能，而且这功能显得很确实，更何况甚至在 M_{428} 所由发源的大草原地区里也仍然可以揭示煮和烤的功能。切延内人和阿拉帕霍人长期来一直比邻而居。然而，切延内人神话没有天体争论的故事，也没有咀嚼比赛的故事。这种歧异也许由下述事实得到解释：阿拉帕霍人不重视女人的不适，也不举行姑娘青春期庆典(Kroeber：3，第 15 页)，而切延内人则显得对这个问题大为郑重其事。在少女最初几次月事期间，他们不让她们吃煮的肉，而只吃炭火烘的肉(Grinnell：2，第 1 卷，第 130 页)。如果说在这种情形里像在别处已讨论过的其他情形(L.-S.：S，第 257～268 页)里一样也已证实，一个种族群体在仪式中提出了一个问题，而另一个邻近群体把同一个问题放回到神话之中，那么，在阿拉帕霍人那里仪式的空缺和在切延内人那里神话的空缺显然是互补的。阿拉帕霍人女英雄所以成功地大声吃哪怕是煮的肉，是因为她是一个神话人物。但是，对于

作为实在的人物的切延内人姑娘来说，谨慎一些，让她们吃易于咀嚼的烘食是适宜的。我到本书结尾还要回到青春期之际规定的习俗上来。

刚才考虑的餐桌礼仪酷似我们自己为了不去探究那些隐蔽的题材而予以赞成或谴责的礼仪，而这些题材在赤道的两边推进神话，把它们对立起来。这里，英雄应当不出声地吃东西，那里女英雄应当反其道而行之。曼丹人神话对于解决这个问题大有帮助。因为如果它们保留这个题材，那么，他们本着一种迥异于邻近部落的精神来处理这题材。此外，他们随着从一个版本到另一个版本而调整它，而这些表面上不同的版本相互昭示。

为了对比南美洲的盗鸟巢者神话和北美洲的偷箭猪"女贼"神话，我在本书第五篇开始时从下述事实引出论据：每一组神话都以独立方式拥有与亦可加以类比的仪式的联系，这就是谢伦特人那里的大斋戒仪式和大草原各部落的太阳舞仪式，两者都是为了排解太阳的威胁的求雨。我已评述过的天体争论神话各版本即使没有涉及仪式，也全都确认了人类和白昼天体在性情上不相容。白昼天体不喜爱人类，其理由始终是：人类盯住他看时总是挤眉弄眼，因为他们承受不了他的热和光。蛙让他看了顺眼，不过在这种情形下，有一个因素起着中介作用：插入天和地之间的水。

这些题材在曼丹人那里也有，而且在他们口中特别丰富。就此而言，这些印第安人以其哲学区别于其他村居部落，有如谢伦特人之不同于其他热依人。我已强调指出过(本书第283页)，曼丹人把太阳及其家庭成员视为着魔似的、纵火的、食人的和造成其他灾祸的生物。向"高空民族"致敬的仪式以安抚这些食人魔为唯一目的："正是太阳在征伐过程中散播死亡；他把尸体带到天空上他母亲的茅舍里，她用这些尸体为他做美餐。但是，他不想杀害他通过托梦而施惠于其的那些人，也不把他们放上向他周期地献祭供品的祭日坛。"这些祭品是撕下的肉块和截下的指头(Bowers：1，第296～297页)。上述调查者在认识"高空民族"的仪式上面遇到极大困难，因为它们属于秘密举行的部落典礼，参与者害怕泄露后会丧命。

还有一个重大周年典礼称为/okipa/即“模仿”(野牛)。它的正式职能是纪念祖先逃过的大洪水以及祝福野牛繁殖(Catlin,第 352 页)。部落诸神、动物界甚至宇宙存在物全都出现,采取舞蹈者的形式,他们在脸上涂彩,穿戴服装或者面具,依次单个或成群出场。在最初两天里,这些舞蹈者频频向一个无形生物挑战,他名叫奥辛赫德((Oxinhede)即“愚者”,最后在第三天或第四天和最后一天才看到他突然出现(Maximilien,第 375 页;Catlin,第 360 页)。他身上只佩上用野牛毛制的遮羞饰、同样材料的帽子和玉米秆制的项圈,有时还戴面具。他浑身涂上黑色,覆盖着代表星辰的白环。胸部有一个红环,象征太阳,背部有一个红十字,象征月亮。沿嘴唇涂上锯齿状装饰,让人联想起带锋利的钩的大口。还有一个假生殖器,用一根棒和两个小南瓜制成;一根长棒,下面悬吊一个模拟人头。这样,他的装束就齐全了。儿童们怕他,因为据说他从太阳那儿来,要吃人。“梦见愚者”预兆着死亡行将来临。

当被其他祭司驱赶时,这恶魔便试图捣乱节庆;他散播恐怖,预言参与者将在敌人打击下死亡,阻止野牛来归,而优美舞蹈表演应当确保它们来归。在赶走他之前,人们先向他献祭。一当他看到祭品,马上就朝向太阳,用手势向它说明,他得到款待;他责备这天体默守其距离。邀它来相会(Maximilien,第 375～376 页;Bowers:1,第 144～145,153～155 页)。②

毫无疑问,这个仪式破坏者试图让太阳同人类接近,从而让这会合可能带来的一切灾祸也随之降临人类。因此,也是在这种情形之下,太阳之

② 卡特林(Catlin)于 1832 年出席过/okipa/,并为之写了一本小册子,配有丰富插图(*O-kee-pa*,费城,1867 年)。马克西米利安在翌年冬天到达曼丹人那里,没有目击这典礼,就像他所说明的那样(第 372 页)。他主要从卡特林那里获取资料。曼丹人在 1837 年因天花肆虐而人口剧减,旋即不复是一个有组织的部落。最后一次/okipa/于 1890 年举行。

保持适当距离(因为如果太阳保持足够远的距离,那么,它是生活的源泉)乃同有益的雨的赐予结成功能的关系。

/okipa/和玉米仪式创始神话(Bowers:1,第183页)证实了这种解释。

M_{499}　曼丹人:少女和太阳(部分;参见第378页及以后各项,390~391页)

> 曼丹人最早的先民来自地球深处,在那里,大地形成海洋岸边的一片高地。他们一共四个人,随身带着玉米。他们的头领名叫"毛皮斗篷"。他有两个兄弟,哥哥叫"玉米穗做的耳垂",弟弟叫"像葫芦拨浪鼓的秃头"。这三个男人有一个妹妹,名叫"波动的玉米秆"。
>
> 这头领是玉米祭司,他向其他男人教授玉米的文化和仪式。他有一件斗篷,足以抵挡水的喷淋,因而可以防雨淋。"毛皮斗篷"教大地的居民穿衣,建造村子,耕耘土地。他把茅舍一行一行排列起来,就像种植玉米那样。他把土地分配给各家各户,同时也分给玉米、扁豆、葫芦和向日葵的籽粒。
>
> 在这个时代,这姊妹整天走来走去,监管农活。一天,一个陌生人想拜访她,但她拒绝接待他。他三次重复了这样的请求,结果都一样。这男人就是太阳。当他最后一次回去时,他预言,这少女种的东西长不出来。
>
> 翌日,天刚拂晓,就火热起来,因此玉米枯萎了。这少女到田里巡视,一直走到黄昏,她边走边展开斗篷,唱着圣诗。植物又复活了。太阳一连四次烧焦田地,但每次少女都靠其斗篷和祈祷使之复苏。(Bowers:1,第156,195页)

这里我不强调某些版本所呈现的与委内瑞拉瓦劳人起源神话的惊人相似性(M_{243};MC,第182~183页)。这里的问题每一次都在于引入文明

技艺,尤其农业或者在瓦劳人那里是提取椰子芯,后者像曼丹人那里的玉米一样也是圣食。先民无论攀升还是下降,总是由侦察员发现新世界之丰盛所激发。一个孕妇过分肥大或过分沉重,因而破坏了他们的努力。一些印第安人到达这片希望之地,另一些人——其中包括巫术的主人(瓦劳人)或玉米的主人(曼丹人)——仍被囚住,而他们的不在使人失去帮助和庇护。然后是同水精发生了冲突(参见:Maximilien,第366页;Bowers:1,第196~197页;Wilbert:9,第28~36页;Osborn:1,第164~166页;2,第158~159页;Brett:1,第389~390页)。

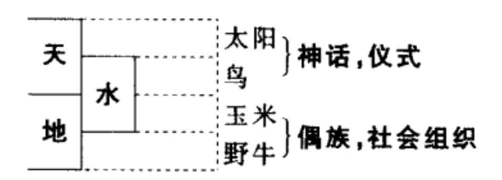
当我们从这个曼丹人神话本身来看时,引起了另一方面的考虑。这神话表明,太阳的"食人"嗜好遍及农产品。然而,谢伦特人的大斋戒典礼同农业有潜在的联系:"如果干旱时间太长或者太严酷,谢伦特人便把这对于收成的威胁归因于太阳发怒"(Nim.:6,第93页)。曼丹人至少知道大斋戒的两种等当物,其中有四天斋戒继以强加于处于/okipa/期间的战士的禁欲(Catlin,第355,362~368,380页)。此外,代表相当大部分成年男人(35个人)的玉米祭司在栽培植物的生长期内要服从许多对于某些食物的禁忌。这些禁忌有许多扩展到整个种族群体(Bowers:1,第191~196页)。尼明达尤(5,第89~90页;8,第62页)描述了蒂姆比拉人和阿皮纳耶人那里的类似制度,他们是谢伦特人在北面和南面的邻族。诚然,在这个时期里,阿皮纳耶人每天都唱歌赞颂太阳。曼丹人在这方面很细心周到,似乎他们对太阳的敌意了然于胸。甚至为了在特别严酷的冬天里使气温转暖,他们也是向南风而不是太阳祈求(Bowers:1,第307页)。

因此,水必定在太阳和地之间扮演中介项的角色。第一个玉米祭司"毛皮斗篷"向印第安人解释说,为了获得富足的雨和丰收,他们应当每年春天当鸭和其他潜鸟向北游戏时唱圣歌。在这个时期,出汗的仪式也很严格。在一间严密封闭的房舍内,人们向燃烧的石头喷洒水,石头有四块,如同太阳访问"玉米秆"姑娘的次数。一个传述者说:"这些石块是我们的

敌人，如同太阳。"当人们把它们放入这间房舍里时，祭司就枚举他想击败的四个敌人。进入这发汗室内部的那些人模仿野鹅和其他潜鸟(Bowers：1，第192，195页)。

从这一切仪式中可以剥离出一个体系，它反映了神话同社会结构的相互关系。曼丹人分成两个母系偶族，分别同东和西相联属。这些偶族的名字不得而知，但在建造这典礼用房时，它们的成员仅仅合作建造分配给各自偶族的那一边。他们挖掘洞穴，在埋入立柱之前，先在里面放入祭品。这些祭品在东边是黄色玉米粒，西边是野牛毛发(Bowers：1，第29页)。

玉米/野牛这个对立象征社会组织，与之相对应的是我已考察过的那些神话和仪式中潜鸟和太阳间的对立。在这四个项中，鸟为一方，玉米为另一方，两者较密切地同水相联系。因此，水参与了两个对偶，它作为一个模棱两可的要素，对于鸟属于天，对于玉米则属于地，因为不要忘记，玉米来自冥界：



这个图对我们将会很有用，因为它赋予水以模棱两可的地位，而要索解曼丹人神话思维的某些表面上的反常，线索正应到这个地位上去找。不过，这图式还只是局部性的，它并不妄想成为一个完整体系，而只是说明了后者的一个方面而已。实际上，在某些仪式和某些神话中，玉米和野牛有时一起出现。/ okipa /节庆在夏天柳叶最茂盛的时候进行(Catlin，第353页)，它鼓励野牛增殖。但是，它把农事的礼仪反转了过来，因为农事礼仪意味着**天上水被召来**，而/ okipa/ 则如我已说的并将作进一步说明

的,意味着地上水又涨。

至于冬天召唤野牛的仪式,则它们同时反转了建基于/okipa/ 神话的玉米仪式和这个典礼:它们在白昼最短时的隆冬举行;它们就是由祭司向北风祈祷,要求它在大草原降下暴风雨,让暴风雨把兽群驱赶到山谷;最后,它们要求绝对的沉默,并停止一切活动。另一方面,确立这些仪式的神话或者把野牛和玉米聚在一起,或者把太阳和鸟聚在一起。因此,我所集拢来的各个项保持不变,而对其他仪式或神话作考察,其任务仅仅在于发现新的组合。这完整的体系并未给部分的体系增添什么附加的要素,它倒是丰富了其向度。

建立总体系的任务将是繁重的。但是,像对于全部神话一样,对如此丰富而又如此复杂的大草原神话,尤其村居部落的神话,我们也绝不会弄得一清二楚,因此我们也不会对必须按相互关系加以重建的神话作有条理的分类。这些关系包括:对称的或反对称的关系,一些关系被转移到另一些关系之上,同时改变背景或梗概的色调;镜像、正面或负面的图式,以及用唱歌来正面地呈现,或者反过来呈现。

曼丹人以许多方式讲述天体的争论。在所有这些异本中间,有两个构成了人们所喜称的这整个一组神话的罗塞塔石(la pierre de Rosette):它们用不同的"语言"写成,使人得以破坏一种别无他途可以把握的意义。

M_{460} 曼丹人:天体的争论(1)(部分:参见第 431 页)

太阳和月亮从前降落在地上。他们想结婚,因为他们老母亲的精力在衰退。月亮打算到"玉米茎"中娶一个女人。太阳反对说,女人只有一只眼睛,盯住他看时愁眉苦脸,而癞蛤蟆用迷人的蓝眼睛盼他。月亮说:"好吧,你娶一个癞蛤蟆为妻,我娶一个曼丹女人。"

月亮在夏天去到一个大村子近旁。他看到两个女人在捡拾木头。他变成箭猪，把年纪较小的一个引到杨树高处，然后引到天上。他的门前长着结红果子的唐棣属，太阳的门前则长着红"柳树"。母亲让进了这两个女人，但她不悦地发现，癞蛤蟆仍在灌木丛里蹦跳，每跳一次就撒一次尿。

当她让她们吃饭时，这曼丹少女选一块薄的肚子，癞蛤蟆则选一块厚的。这老妪想知道，哪一个善吃，咀嚼时声响大。这印第安女人有锋利的牙齿，像狼一样吞食。但是，这癞蛤蟆未能把木炭放在齿龈间咀嚼成。所有的人都耻笑它。它一怒之下跳上月亮胸脯，附着在那儿。他用刀把它砍下，扔进火里。于是，它转移到他的背上，恰在肩胛骨之间，而他够不到那儿。这就是月亮阴影的起源。

这神话接着说这女人逃跑，死去，儿子在"长生不死老妪"那里历险，这老妪已成为他的养祖母，英雄死后而又复生，登上天空，变成星辰。(Bowers：1，第200～205页)

关于这个版本，没有多少可以说的，只是它把天体妻子故事纳入到一个远为广大的关于植物女神"长生不死老妪"的神话总体之中。我还会回到这个方面上来(本书第364，375页)。至于其余部分，这故事以与上面已研究过的那些也属于箭猪记述的版本所应用的方式几乎一样的方式展开。

另一方面，"高空民族"仪式(不要忘记其有害性)根基于另一个神话，而后者打乱了上述故事的精神和许多细节：

M_{461}　曼丹人：天体的争论(2)

"这个故事里总共有三个人物：'高空老妪'以及她的儿子太阳和月亮。"讲述者如此评论说。

从前有个少女，名叫"玉米丝"[我保留"丝"(soie)这个词，它

在英语里标示覆盖穗的丝]。她心血来潮想嫁给太阳,于是问一个圣女,如何能到达太阳那里。这圣女劝她进行分成许多阶段的旅行,每天在老鼠那里过夜。

第一夜,这少女要求"室内鼠"招待,它们给她吃刚从地里采来的扁豆。作为交换,她送给它们野牛油,让它们涂抹被这艰辛劳动弄伤的手,还有蓝石做的珠子。第二夜,在白胸鼠那里重现了同样的情景,第三夜,在长鼻鼠那里。对接待过第四夜的有袋囊的鼠,她供给了野牛油和她也备有的玉米球,作为对惯常的扁豆的交换。

第二天夜里,"玉米丝"来到了天上民族的房舍。老妪惊艳之下,让她进来。两兄弟各占房舍的相对一边,母亲把这少女安顿在月亮那一边。当一个切延内女人突然从地上世界出现时,这老妪打发她到太阳惯常睡觉的一边。

太阳明白,母亲为偏袒兄弟而亏待他,遂抱怨不已。她回答说,月亮对婚姻要求低。到了吃饭时分,老妪给食人的太阳吃女人的手、耳和皮。切延内女人和他吃得津津有味。

两个女人各生了一个儿子。当太阳想让侄子变成食人者时,月亮便延长黑夜,让"玉米丝"带着孩子逃跑。这孩子在母亲村子里长大,那切延内女人的十个兄弟向他挑战。月亮变成雷雨鸟,与妻子的种族并肩战斗,杀死了那十兄弟;月亮的儿子杀死了堂兄弟即太阳的儿子,砍下他的头,他把尸体放在架堆上烧,把头给了水精。他成了曼丹人那里的军事首领。(Bowers:1,第 299～302 页)

我把这神话的后一半留到下一篇研讨,现在则来考察其开头。"玉米丝"是什么? 无疑是起源神话的女英雄"玉米秆"(参见 M_{459})的删节的复本,而且这女英雄在希达察人的同系神话中也称为"玉米丝"(Bowers:2,第 339,342 页)。许多神话似乎把不管什么人物,只要是女性,都叫做"玉

米丝”;有时甚至在同一个神话(M_{462})的过程中,两个不同的女英雄共用这名字。不过,对于这类问题,不要过分匆忙地斥之为任意性,而最好恪守费尔迪南·德·索绪尔从研究《尼伯龙根》(*Nibelungen*)循环所激发的反思精神:“的确,对事情追根究底,我们就能在语言学领域发现,像在与这领域相关的领域中一样,一切思维中的不一致都起因于当事关**语词**、**神话人物**或**字母**这类非实在的东西时没有充分思考**同一性**或同一性的特征,而从哲学意义上说,它们只不过是**符号**的各种不同形式。”而且他在注释中又补充说:“不错,对哲学本身的看法也不正确”(载 Godel,第 136 页)。

如果说各个曼丹人女英雄用同一个名字,那么这正是说明她们的冒险经历呈现共同的特征:一些女英雄的异名解释了另一些的同名。最早的先民或恭顺的美丽村姑对待婚姻始终抱模棱两可的态度。以其一种职能,这女英雄把想到女人中娶她为妻的太阳拒之门外;这样,她对其敌对行为负责。以另一种职能,她拒绝一切粗鲁的求婚者;当她的兄弟和母亲为此指责她时,她打破了门,去到世界的尽头,嫁给一个食人魔。不管她干的事情成功还是失败,后果都是灾难性的:她给村子带来了战争(M_{461})、乱伦、夫妇不和和猜忌(M_{462};Beckwith:1,第 63～80 页;Bowers:1,第 272～289 页),或者化身为一个标致小姑娘的杀人女魔,作为寒冬的饥饿之严酷的人格化(M_{463};Bowers:1,第 319～323 页)。通过大加简化,我们可以说,当太阳被作为丈夫输入时,女英雄把他以食人魔形式输出;但当她自己被作为妻子输出时,她输入了实际的或隐喻的食人魔。的确,她还带来了玉米,而当她不在时,玉米停止生长。无论建立农事仪式(M_{459})还是狩猎仪式(M_{462},M_{463}),以“玉米丝”为女英雄的神话都对一个双重对立支吾其词。作为季节性产物,玉米时而近,时而远。玉米还代表别种季节性产物,其中首先是猎物,猎物迫使人——为了在夏天在大草原上**追逐**它或在冬天把它**吸引**出谷底——放弃玉米。纯农业的生活方式把群体保持在村子里,因此,它导致乱伦(M_{462})。不过,流浪狩猎和到远方征战导致的村子荒芜

带来了外婚冒险的灾难。意味深长的是,外婚冒险在野牛妻子的乡土进行,而她的怀有敌意的父母共谋杀害其女婿(Bowers:1,第276～281页)。

因此,就像在其他天体妻子神话中一样,这些曼丹人版本也正是提出了怎么裁断近和远的问题。不过,M_{461}把这问题转向两个方向。首先,社会学代码转到了第二位:由这些神话援用的婚姻类型毋宁说意味着生活方式。"玉米丝"声称要嫁给远方的超自然人物,他们表现为猎手或食人者,甚至兼而有之。或者(M_{462}),她试图勾引自己的儿子,因而强迫他作趋近的结合;其时,她自己作为超自然人物即玉米女主人行事。狩猎主人的这个儿子(单就这个问题而言)逃避了同其母亲的乱伦,后者也是玉米的母亲(单就这个问题而言),为此,他娶了两个分别同玉米和野牛相联结的妻子。农业和狩猎之间第一次建立起了平衡,但它仍是不稳定的,因为这两个妻子不相像:一个是宽容的,另一个是忌妒的。为了达致和谐,植物妻子必须做出牺牲,同时又从远方监视不忠诚的英雄,并且这英雄必须战胜动物妻子使他遭遇的危险。仅仅以此代价,玉米使他成为忠实的猎人和战士。[③]

因此,曼丹人的思维并不试图在流浪生活和定居生活、狩猎和农业、战争和和平之间规定一些中间项。相反,它千方百计想证明,这些极端形式是不相容的,必须假定它们相矛盾。无疑,这些神话的悲剧色彩和晦暗的庄重都来源于这矛盾。同时,似乎比别处更残酷的惩罚即强迫在典礼(其象征因而也更丰富)过程中进行忏悔,并未达到局限于单一层面。我们已看到,/okipa/这节庆既在于旨在保证猎物增殖的前瞻性仪式,又在于对大洪水结局的回顾性纪念,而其图式反转了在其他时期庆祝的前瞻性仪

③ 我不是没有看到,大草原其他部落里也存在两个妻子神话及其所谓"发怒的野牛妻子"(piqued buffalo-wife)的异本。我在此仅从它们对于曼丹人神话总体的关系援引它们。

式的图式，以便召唤雨水，获致丰收。同时，天体妻子神话的两个主要版本之间在色调上的差异是无法理解的，如果不看到，M_{460}返指玉米仪式，M_{461}返指作为园圃之死敌的“高空民族”的仪式的话。

在去太阳居留所的途中，“玉米丝”在四种刺鼠那里作了逗留。传述者使用英语词 mice(鼠)，这就重又提出了各种迥异的科和属的问题，但我不准备确定地证认它们。这里只要指出女英雄首先造访的“室内鼠”，就够了。这种鼠以其如此命名提示了与人的邻近和亲近关系[4]，而第四组即有袋囊的鼠组也许从分类学观点来看与其他几组相分离(囊鼹科或颊囊鼠科?)，它们没有表现出与印第安人友善的征象：有袋囊的鼠背有破坏田地和园圃的恶名。大草原的苏人因为另一个原因而害怕它们。他们认为，这些动物食用会引起面容溃烂的草叶(J. O. Dorsey：2，第 496 页)。无疑这是模仿他们备着用于装食物的面具袋。因此，我认为，女英雄依次获得一些动物帮助，它们的亲近程度递减，敌对程度递增。这个过程把她引到太阳那儿，而太阳不满足于像有袋囊的鼠那样偷窃园圃，而且还毁坏它们，并且是食人的。因此，这与有袋囊的鼠不同，这些鼠的女客人用袋囊储存玉米球，而这是一个三元组的唯一农业项，其另两个项为野牛毛发(狩猎的产物)和石珠(属于服装而非食物)。[5] 可以记得，由植物性食物、服饰和动

---

④ 在希达察人那里，一只充填过的“鼠”用做为年轻男人的团体的标志，这些团体在预先知道的时期到村子去打家劫舍。人们保护一切生活资料，但不只是为了禁止他们，因为人们也希望青春年少者们去进行艰巨的冒险，远征到敌对的乡土上去窃取马匹(Bowers：2，第 134 页)。

⑤ M_{462}的贝克威思版本(I，第 63～76 页)诉说了一个由玉米球、干肉和野牛毛发组成的三元组，它同另一个三元组并不矛盾，因为可以把它分析为：**植物性食物、动物性食物**和**膏药**。另一方面，这版本以不同方式建构了提供帮助的动物的系列，这些动物依次为：(1)白肚鼠；(2)黑鼠；(3)鼹鼠；(4)老獾。还可看到这样的系列：(1)白肚鼠；(2)尖鼻鼠；(3)黄肚鼠(Beckwith：1，第 286 页)；或者：(1)长鼻鼠；(2)红背白胸鼠；(3)黑鼠；(4)獾(Bowers：1，第 287～288 页)。因此，M_{461}的种族动物学清单只是说明众多方案之一种，而分类学层面上的不确定性并不能解释它。

物性食物(本书第 292 页,项 3)所构成的一个三元组乃可与其他全面反映曼丹人生活的三元组互换。

另一方面,三个特征鲜明的项:栽培谷粒、制造品、狩猎产物引用了刺鼠类动物并不实行的活动类型。刺鼠们给来访的女客人提供了土中的扁豆:属名两型豆属(*Amphicarpa*),镰形,有丛毛。这种豆科攀缘植物有两种枝、花和果。气生的籽粒太小,其价值抵不上采摘它们所费的艰辛,但印第安人很喜欢长在土中的大籽粒。这种采集工作很费力(参见这神话),因此,承担这任务的女人宁可到田里去偷盗某些鼠(**田鼠**:无疑为仓鼠科田鼠属)的巢,那里储存大量籽粒。然而,与曼丹人相邻的达科他印第安人断言,她们总是留给鼠食物以作为交换:同等数量的玉米籽粒或者这些鼠爱吃的其他产物。"她们说,偷动物的东西是丑行,但公平交换不算偷"(Gilmore:1,第 95~96 页)。

可以看出,这神话故事从实际的习俗得到启示,并且,反过来这故事又证明这习俗是合理的。因为,这习俗给出了一种十分深刻的含义,涉及一种经济活动类型,它介于农业和狩猎之间:实际上,土中的扁豆作为植物性产物却来源于动物。神话的一个常见题材正是:鼠代表饥荒到来之前人们所食用的最后猎物。然而,这神话在这样的时机援用这种中间活动:一次旅行使一个女人和一个男人、农业和食人趋近;它们是一个系列的极端,而狩猎在这系列中仅能扮演中间项的角色。我已说过,曼丹人并不设想在农业与其社会学极限乱伦为一方,狩猎与其社会学极限战争为另一方,双方之间存在中介。实际上,很难想象,整个部落怎么可能仅仅靠刺鼠的劳作生存。但是,尽管这假说是那么荒唐可笑,这神话还是援用了它。这假说并没有提供实际的解决,但它使我们得以从思辨层面展现交换的规范:这些处于平衡的极端由于缺乏一种能取它们的简单状态而维

护中介行为。这种交换在神话中以非常离散的形式出现，以致有在不知不觉之中进行之虞；同时，这种交换以谦卑之至的即最小的刺鼠为伙伴。不过，这两点不应当掩盖这题材的重要性。我已使它在上一篇中讨论的那些神话中突现在第一线。

天体的母亲在取代妻子时把一个错误选择反转了过来：因为出身于一个敌对民族的切延内女人投合食人的太阳；民族女英雄“玉米丝”以其作为农业和曼丹人的保护者的双重身份投合月亮。没有这个招数，“玉米丝”就无法逃过太阳，因为她为了达到逃跑成功而需要月亮帮助，而所有别的版本中这逃跑皆归于失败。不过，这还不是 M_{460} 和 M_{461} 之间的唯一歧异。因此，我应当有条有理地对它们加以比较。为了简单起见，我称各个版本为 V_1 或 V_2。

按照 V_1，月亮娶一个牙齿锋利的女人为妻，“她像狼一样贪吃”，太阳娶一个没有牙齿的癞蛤蟆为妻。

按照 V_2，月亮娶曼丹少女“玉米丝”为妻，太阳娶食人的切延内少女为妻。

如果承认 V_1 和 V_2 的曼丹人少女可以互换，那么就可知道，当把这两个版本相加时，妻子类型又回复到两种：

$$V_1+V_2=\begin{cases}\textbf{地上女人：}\begin{cases}\text{曼丹少女}\\ \text{切延内少女}\end{cases}\\ \textbf{水中女人}\qquad\textbf{蛙}\end{cases}$$

另一方面，每个版本都只保留一个相干对立：

$$V_1=\textbf{地上女人/水中女人}$$
$$V_2=\textbf{地上女人}^{(1)}\textbf{/地上女人}^{(2)}$$

显然,V_1和V_2处于转换关系之中,因此,V_2的女英雄之一必定是对V_1的地上女人的转换,另一个也必定是对水中女人的转换。这神话故事在这一点上并未表现得很明显,但我们还是能够依靠仪式加以弥补。

在/okipa/的第三或第四天出现的"愚者"失败之后,这个曾是铁杆独身者的邪恶人物(Maximilien,第343页)转变成了淫逸的小丑。他模仿淫兴大发的野牛,试图攻击少女。他多次同两个着少女服饰的舞蹈者(一个是智者,另一个是愚者)演出了荒诞的情景。他先向第一个求婚,把自己的秆项圈奉献给她,但被她拒之门外。于是,他转向第二个,后者热切地接受他的求爱。这两个人物是"玉米丝"和切延内少女的化身(Bowers:1,第146页和注㉘、㉙)。因为后者被转变成了丑角,所以可以假定,在这关系之下,V_2的切延内少女是V_1的滑稽的蛙的转换。但是,这没有牙齿的蛙无法在吃东西时发出声响。

因此,到此阶段,过去的一切似乎让我们得到

(1)(沉默:声响)::(无牙女人:有牙女人)

::(不食人女人):(食人女人),

并且因此似乎是曼丹人而不是切延内人转换蛙。当我们注意到,曼丹女英雄集前述系列的两个项于一身:按V_1为有牙齿,按V_2为不食人,那么,这矛盾便自然消弭。因此,我们可以按如下方式重写公式:

(2)〔沉默:声响〕::[蛙(无牙):曼丹少女(有牙+不食人)]

::[曼丹少女:切延内少女]

这等于说,就贪食关系而言:

(3)切延内女人>曼丹女人>蛙女人。

实际上,**食人的**切延内女人比**不食人的**曼丹女人贪食,而带狼牙的曼丹女人则比**无牙的**蛙贪食。

	切延内女人:	曼丹女人:	蛙:
食人性:	+	−	−
牙齿:	+	+	−

因此,相对于异乡妻子和动物妻子,女同胞占据模棱两可的地位。

然而,我们还记得,玉米仪式创始神话(M_{459})把从地球深处来的、在那里以玉米为食的冥界祖先同不仅食肉而且食人的天上民族截然对立起来。在这两个端项之间,水起着中介项的作用。然而,对于也是解释玉米仪式的 M_{460} 来说,水是由蛙蕴涵的元素。因此,这些农事神话提出了两个独立命题。一方面,水确保了天(≃火)和地(≃植物)之间的中介:

(1)　　**地<水<天。**

但是,另一方面,仍然有

(2)　　**地>水。**

因此,尽管水是**必要的中介者**,这个中介项的**价值**还是**不如**它予以中介的各个极。这怎么可能呢?土著思维回避不了这个问题。我们已看到(本书第 301～302 页),这思维赋予水以特殊地位。因此,在它看来,这中介作用是由另外两个元素的部分重叠而不是由内插来发挥的:

$$\left.\begin{array}{l}\text{天}\left\{\right.\\ \\ \text{地}\left\{\right.\end{array}\right\}\text{水}$$

这中介项既不优越于也不等值于端项,而是共有它们的两种本性。因此,它显得优越于天火和它力排其威胁的凶猛,同时又低劣于坚强的地(如印第安人对蛙的胜利所证明的),尽管仍然真确的是,绝对说来,天胜过地:高空民族不知疲倦地迫害人。这些神话对这种模棱两可性有其自己的看法,因为太阳错误地偏爱蛙,其理由是蛙能正视它:客观上是蛙欺骗它,从而体现了水对于天本身的**能耐**。但是,如果说就此而言,女地主低劣于水精,那么,从另一方面来说,地却能同天抗衡。靠着她的狼牙齿和咀嚼有声,天上的、食人的诸神发现了她**对谁谈话**。就像常见的情形那样(L.-S.:5,第345页,注②),非传递性的循环结构:**地**>**水**>**天**(>**地**)又回复到了两个不明显的变项的结合行动。

回顾一下,我用作为出发点的那个图库纳人神话(M_{354})已经就一个蛙妻提出了同样类型的问题,不无用处。像大草原神话的婆婆一样,这个图库纳人神话的婆婆也对她儿子娶为妻子的蛙进行咀嚼考验。这蛙妻食用**黑色**甲虫(试比较她的北美洲同类受考验时吃的**黑色**炭),当老妪给她吃一碟多香果时,她暴露了其兽性。因此,北美洲的地上妻子和水中妻子间的对立等同于南美洲的辛辣食物和非辛辣食物之间的对立。

然而,两半球的神话以独立的方式把两个对立中它们声称为相干的一个同第三个到处都一样的对立:食人性的存在或不存在联系起来。实际上,存在着一个图库纳人神话(M_{53};CC,第168~169页),在那里,一个迷路到了花豹那里的人英雄毫无困难地吞下了非常辛辣的蔬菜炖肉,结果自己惨遭食人兽吞食。

因此,在这两处又都碰到了一种毫不令人奇怪的等价关系:

(1) **(敌人:同胞)∷(食人的:不食人的);**

图库纳人还把公式转换成为:

(2)　　**(人：动物)∷(加作料的食物：不加作料的食物)；**

或者：

(3)　　**敌人>同胞>蛙；**

而曼丹人从他们的方面提出：

(4)　　**(人：动物)∷(健旺的食者：无能的食者)；**

或者同等地：

　　　　敌人>同胞>蛙。

这对比还有一个令人感兴趣的地方。实际上，它强调了我已指出过的两半球关涉餐桌礼仪的神话之间的反转的恒常性。像 M_{10} 的蒂姆比拉人英雄(参见第 295 页)一样，M_{53} 的图库纳人英雄在吃东西时也不应发出声响，尽管这肉在一种场合太脆，在另一种场合伤口。相反，不同于其对手蛙，北美洲天体争论神话的女英雄应当咀嚼有声。她在南美洲在另一个图库纳人神话(M_{354})中有一个对等的姊妹即蛙这个角色。如果说这后一个神话想描绘她在餐桌上的行为(可惜它不是这样)，那么，它无疑是说，她发出叫喊；因为它至少说明了多香果烧灼她的喉咙。

为了逃过食人花豹(M_{53})或者她的有同样胃口的妻子(M_{10})，这人英

雄应当沉默地吃东西;这样,他可能期望调解自然和文化的对立。[⑥] 但是,曼丹女英雄起着远为狭窄的作用。她没有成为食人的,她的任务在于向生活源泉保持者太阳表明,人尽管来自地球内部,依靠水生存下去,但仍能对抗水而部分地同天相联结。因此,在北美洲,与中介化的努力相对立的是一种去中介化的努力。也可以换一种方式来表达这一点:蒂姆比拉人规定,在地上的建设性火的主人花豹的餐桌上,应当沉默;讲述天体争论故事的大草原印第安人规定,在天上的破坏性火的主人太阳的餐桌上应当咀嚼有声。说到底,如果说天上民族的女访客必须接受精力和咀嚼有声的考验,那么,她是作为人类的使者,是为了向这些食人者表明**她同它们并驾齐驱**。

⑥ 在一种场合(M_{53}),人英雄代表文化,食人花豹代表自然。在另一种场合(M_{10}),情形正好相反,因为这神话是在人吃生食,只有花豹拥有烹饪用火的时代展开的。但是,这对称关系仍存在着,因为人英雄在M_{53}结束时转换成为花豹,而在M_{10}结束处,当这"花豹"把熟肉给予人,因而自己成为真正的花豹即食生肉者时,它经受了同样的转换。

第六篇

平等的均衡

离开交换，任何社会都无法存在，没有公共的衡量标准，就没有交换，而没有平等，也就没有公共的衡量标准。因此，全社会以无论人之中还是事物之中的某种约定为第一法则。

J.-J. 卢梭：《爱弥儿》，第三篇





I　十个一组

因此，曼丹人神话在高空民族与人即迫害者和受害者之间联结上一种协和的纽带。它们所感悟的是哪些捉摸不定的隐蔽深意呢？

这个问题非常重要，尤其因为我们无法把它同我们尚未研讨过的另一个问题分离开来。在第五篇里，我相信已在大湖的阿尔衮琴人那里发现了箭猪记述的一个可能的原型(M_{447})。我们还记得，这箭猪记述在一个没有箭猪的区域里流传。但是，如果月亮变成这种动物的插段代表另一个源自由刺鼠居住的区域的神话的反转，那么，就可以明白，实际动物的幻影怎么能在那同一个地方存留下来，而在那里，它所能企求的唯一存在模式乃属于形而上学的范畴。然而，我未解释在大草原中部的一个连续分布区域中所观察到的箭猪插段和天体争论间的联系。因此，仅仅说，箭猪记述反转了别处给出的一个神话题材，某些有关部落所以能知道这题材，是因为它们出身于它存在的地区，还是不够的。此外，它们必定还就此掌握天体争论的一个原型，并且，一个原始总体必定产生于它与做了同样转换的箭猪故事相融合。

我已于1963—1964年间勾勒了这一问题的一种解决方法，但我在法兰西学院(Collège de France)的教程中未强调过它，因为我觉得根据不足。那时以来，鲍尔斯关于希达察人的社会组织和礼仪生活的里程碑式著作(2)问世了。在这部著作中，我找到许多提示，它们全都有效，使我得以缩短我已描绘过的最初路线。我现在就从这里开始进行阐释。

曼丹人和希达察人在冬天举行几乎一样的庆祝仪式(Maximilien，第378页)，以此把这个时期定居于有树木覆盖的山谷底部的野牛招引到村子附近来。这些所谓“给野牛涂红色”的仪式还保障他们的人军事上成功，保障老妪健康长寿(Bowers：2，第452页)。创始神话(曼丹人：M_{163}，参见

上引书第 305 页;希达察人:M_{464},Bowers:2,第 452 页)讲述了,雄野牛答应解救印第安人于饥饿——在这个曼丹人版本中由一个小食人女魔象征——条件是,印第安人向它们奉献玉米秆和其他植物性食物,并把他们用皮遮身的裸妻交给它们。为了实行这仪式,老年男人充任野牛的化身。入选的老人都是狩猎和战斗的好手,在年轻时就以同样方式取得了招引野牛的权利。实际上,同直接转换成"少女"的"媳妇"进行的仪式性交媾保证了由老人保留的超自然能力传递给年轻一代。如果正在成长的一代不是从自己的头领那里获得这些能力,而是满足于利用亲嗣关系的权利来履行,那么,它们便会渐渐退化(上引书,第 455 页)。

原则上,主动性出现在妻子身上,"因为男人在性方面的事情上意志不怎么坚强",而她们则有时显得很沉着。年轻妻子这时会请教其兄弟和母亲。他们向她说明她所采取的行动的重要性。他们说:"这好像你被人置于神的呵护之下。"此外,有时老人拒绝这种主张,而满足于把他的标志即一根涂红色的棒给这女人。当这位拥有者为她和她的丈夫祈祷时,她用这棒擦自己的裸胸。不过,这已是另一回事。一个传述者断言,他总是能够察明这差异:当真正的行动已完成时,"他的妻子似乎被一种新的生命所激励"(上引书,第 454～460 页)。

鲍尔斯给出了这创始神话的第二个版本,它源自阿瓦克萨维人(Awaxawi)亚群。它在总体上与贝克威思搜集到的版本(1,第 181～185 页)相一致。但丰富了一些新的细节,它们很值得重视,因为在典礼过程中祭司们分担和模仿神话人物的角色。

M_{465}　希达察人:提供帮助的野牛

从前有个身材短小粗壮的村夫模样的异乡人,他向曼丹人挑战赌博。曼丹人不断地输。这时生活在村里的一头雌野牛解释说,这赌徒是太阳,他收集起全部赌注之后,受他保护的敌人将攻击村子,杀

死所有居民。扭转机遇的手段只有一个:年轻男人把赌神邀来,把自己的妻子送给他们。否则,12 个结盟的村子的战士将要灭绝这个种族群体,而且他们已经开拔。

这头雌野牛并不满足于支配这典礼。它得到月亮的合作,共谋把太阳引来。太阳为一个诺言所吸引,即他将得到一个年轻貌美的印第安女人。太阳并不轻信。月亮极尽渲染之能事,绘声绘色,说在一个节庆上,可以大吃大喝,恣意做爱,直至兴尽为止。可是,一连两次都是枉费心机。第三夜,接受雌野牛的劝告,月亮警告太阳说,如果他再不作决定,原本指定给他的那个美女将同别人睡觉。于是,太阳趋近一点这典礼的房舍,及至第四夜,他进去了。雌野牛立即向他大灌迷汤,迷住了他。它想同他睡觉。难道他不是最伟大的神吗?太阳感到遭抢劫,因为雌野牛已成为他的主妇。但是,在这种情况下,是没有权利拒绝的。他屈服了,尽管这种向古老弱点的复归并没有降临到他身上。

交合的结果是:太阳的超自然能力以好的或坏的食人魔传到印第安人,此后又通过他们的"儿子的妻子"的中介而传到了"儿子",后者以前只是"媳妇",后来被称为"孙女"(Bowers:2,第 455 页)。结果,雌野牛有权要求,他把敌对的 12 个村子的民众交给曼丹人。太阳痛心疾首,因为他的养子是战斗的另一方。因此,一旦所有战士都被杀死,这养子也死了,他就必须吃掉这个养子。

人们让太阳坐在房舍的西边,这是贬损的一边(参见 M_{458}),"因为太阳是厄运的化身"(上引书,第 456～457 页)。当他开始吃人们给他的碟肉时,人们仪式性地打击他,把他当做一个沮丧的敌人。然后,人们在多处放火烧房舍,以便让熊熊大火照亮宇宙。

12 个敌对村子的民众在太阳儿子统率下突然出现。所有敌人同头领一起丧命。人们不无困难地砍下头领的头,因为一根非常硬的

木(种名 *Cornus*)棒维持住脊髓。头领的头也是第100个受害者的头,所以人们把它交给一条保护蛇,它生活在奈夫河和密苏里河汇流的水中。太阳从天上下来索要这头,但这蛇拒绝交出。于是,太阳用 *Lycoperdon*(马勃)属的蘑菇做了一个备用头,用艾充作头发。但是,他未能使这个仿制品复活,遂哭泣着走了。印第安人赢得了这场比赛的胜利。(Bowers:2,第452~454页)

关于这个神话,我有许多话要说。首先将可注意到,它部分地重复了高空民族仪式创始神话(M_{461}),但它反转了另一个神话,后者创设了曼丹人借以在六月到八月即夏天召唤野牛的仪式(Bowers:1,第108页)。我已提到过这个神话(M_{462},上引书第305~307页),在那里——与M_{465}不同——野牛扮演外婚制而非内婚制的妻子的角色,她派丈夫到远方的敌人那里去,而不是让他防御他们。在M_{462}中,内婚制的妻子"玉米丝"(乃至作为她的丈夫的母亲的化身出现)把丈夫交给雌野牛,以便他在战胜后者父母强令他进行的远征考验之后成为狩猎的主人。在M_{465}和相应的仪式中,情形正好相反:为了得到同样的好处,猎人们在岳父母鼓励下把妻子交给当时占据村子的野牛。因此,野牛神话在转换关系中处于它们两者之间。所以,可以肯定,它们构成一个组。此外,夏天野牛仪式和冬天野牛仪式间的对立起因于这样的事实:用于庆祝前一种仪式的可携带祭坛也出现在/okipa/(这是夏天的典礼)的礼拜仪式之中(Bowers:1,第271页)。

但是,在这个神话组和天体争论神话组之间也出现一种转换关系。可以用两种方式表明这一点。第一,M_{465}讲述天体的一场争论。月亮要带太阳参加节庆,太阳犯疑,拒绝去。所以,必须哄骗他,才能达到目的。最后,太阳拿定了主意,但受到愚弄。他发现,人们许诺给他的不是美女,而是一个老迈的情妇。他逃避不了与她重新结合。这里我注意到,如果不是希达察人,那么也是曼丹人非常看重新鲜东西的魅力,以致在给予野牛

的女人中间，除了丈夫还没有别的男人认识的女人占据首位。有时，一个女人强夺这令人垂涎的位置，但一个旧情夫只是报以冷笑，这羞愧的不贞女人等待被玷污(Bowers：1，第 317 页)。因此，就像在关于天体争论的神话中一样，太阳在选妻上面也犯了错误，他偶遇的雌性动物是没有魅力的。两处尽管方式不同，但月亮和人的联姻使两者都成为交易的胜者。

其次，应当注意到，M_{465}和天体争论神话的曼丹人版本之一(M_{461})之间有许多令人瞩目的相似之处。每一次，太阳同一个"非女人"——曼丹人所吃的野牛女人或者吃曼丹人的切延内女人——的结婚都伴随着引入碰运气的游戏，而它们是战争的一种形式，标志着一场反对敌人的真正战争的开始，敌人的数目为 10(切延内女人的兄弟)或 12(结盟的村子)。每一次，太阳的儿子都与这些敌人战斗，他阵亡，人们砍下他的头，最后，M_{461}详确说明，月亮化身为雷雨鸟帮助曼丹人。这两个神话都以把砍下的头献给水蛇告终。这几点需要另加考察。

我们从算术开始。就此而言，我们正在讨论的那些神话属于一个宏大的神话总体，它从大西洋一直到太平洋都得到证明，那里出场的人物通常10 个人构成一队。这些神话提出了一个难题，因为这数字有时要变。这时人们会问，这是不是偶然的变化，或者，仅仅在这一点上不同的各个版本是不是属于不同的种属。北美洲西北部的神话提供了最简单的情形。那里大量存在基数的规则组合：5，2×5＝10，2×10＝20，这从贝拉科拉人(Bella Coola)一直到沙什塔人(Shasta)都可以观察到，尤其在莫多克人那里。

这里举一些例子，它们来源所自的神话我未加编号，因为其中有许多更详尽地出现在下一卷里。莫多克人或克拉马特人的女英雄有 5 个兄弟(Curtin：1，第 17～26，95～117 页；Barker：1，第 47 页)。一个莫多克人英雄遇到两姊妹，她们每天杀死 10 头鹿。他自己杀死 11 头，又出去打猎，一连 10 天，他在自己的捕杀猎物表上都记下 11 头。在这 110 头之后，他又

以每天 10 头的速度捕猎 100 头，然后以每天 20 头的速度捕猎了 200 头(Curtin：1，第 24～26 页)。这就是说，通过这样产生一个数列：10×2=20；10+1=11；11×10=110；10×10=100；20×10=200。此外，造物主库姆什(Kumush)给孙女一份包括 10 件袍子的嫁妆，它们依下列次序供她穿戴：童年、青春期舞蹈(持续 5 天 5 夜)、紧接在舞蹈之后、以后 5 天、一切出行、砍树劳役、挖野根、旅行、球戏，第 10 也是最后的场合是作为寿衣(上引书，第 39～40 页)。一个神话追叙了生活在东边的 10 个疾病兄弟和西边的 10 个太阳兄弟部分死亡或失散(上引书，第 51 页)。当英雄月亮准备结婚时，他逐个消灭了 10 个蛙姊妹，尽管她们个个高雅美貌，选中了第 11 个候选者：一只绿色的、丑陋的、肮脏的和衣衫褴褛的蛙，人们今天可以从这天体的阴影中认出她的身影。每次引起月食的妖怪吞吃了他之后，她都使之复活(上引书，第 81～82 页；参见 Spier：2，第 141 页)。Wus 即狐能识别一个村子里的各种意外事故。在这村子里，10 个篮子兄弟、10 个战友和 10 个红蚂蚁兄弟组成 5 个组，分布在 6 个茅舍里(上引书，第 191～193 页)。另一个村子庇护了 10 个狐兄弟和 10 个狼兄弟。每一个兄弟都有一个妻子和 5 个女儿，只有一个最年轻的狐独身。狐还有一个姊妹，敌人在灭绝了整个种族群体之后夺走了她。只有最年轻的狐同母亲幸存下来，他命令母亲做 10 双鹿皮靴；每一双够他穿 10 天。他到达这一个敌人村子，释放了亲人；给予获得自由的女人的每只鹿皮靴又一分为二。这英雄发现他自己的完好无损的鹿皮靴在返途中穿了孔，便把它们扔掉了(上引书，第 343～349 页)。另外几个神话列举了 5 个鹰兄弟、5 个鼠姊妹、5 个岩石兄弟、5 个寄生虫兄弟、5 个鹈鹕兄弟偕 5 个鹰兄弟、5 个野猫兄弟、5 个貂兄弟、5 个熊兄弟……(上引书，第 153～190，207～212，268～271，280，284，293～294，319，321～332 页和各处)

在太平洋沿岸，以 5 或 10 的计数也同样规则地出现，其分布从英属哥伦比亚直到加利福尼亚。贝拉科拉人(属于北部萨利希人)有神圣的 10 人

组，包括9个兄弟和1个姊妹。作为他们化身的舞蹈者戴上面具，代表满月(2个年长的兄弟)、半月(2个次年长的兄弟)、星辰(后面的2个兄弟)、虹霓(第7个兄弟)、美洲桑树的花(第8个兄弟)、翠鸟(末子)、海马膀胱(姊妹)(参见Boas:12，第33～34页和图版Ⅸ，图1～9)。内兹佩斯人(内地萨哈普廷人)的神话也充满5个一组和10个一组:5个姊妹、5个兄弟、5个少女、10头野牛、5个灰女人和5个黑熊男人、5个海狸兄弟和5只麝鼠、5个狼兄弟、5或10天、10个孩子、5个蛙姊妹、5个狼兄弟、5个熊姊妹和5个山羊姊妹、5个鹅兄弟、5座山(Spinden:1，第21，151～154页;Phinney，第52，61，69，70，86，88，227，306，408，457页和各处)。还可以轻而易举地增添一些类似例子，它们来自育空河下游的阿塔帕斯干人(Chapman，第183页)、奇努克人(Boas:5，7，各处)、沙什塔人(Dixon:1，第14页)、休帕人(Hupa)(Goddard，各处)、耶纳人(Sapir:3，第228页)。

我已提请读者注意的曼丹人10个一组无疑也属于这一组，在这些印第安人那里还可以发现许多的例子。在M_{462}中，雌野牛的母亲有10个小孩(Bowers:1，第278页)，他们与M_{461}中切延内女人的10个兄弟相匹配。马克西米利安说到过两个造物主之间持续10年的一场长寿竞争。在/okipa/上有10个面具。还可看到11头鹅报春(上引书，第362，376，378页)。在大草原上可以发现，在阿拉帕霍人那里用5和10计数，给出了1、5、10头野牛的系列，以及100件外衣，对于后者，还必须计数所有插在绣品上的刺(Dorsey-Kroeber，第239～247页);基奥瓦人讲述，他们的文化英雄的身体分成10个被赋予魔法的部分(Nye，第50页);肯萨人(Kansa)那里有5个世袭头领、5个主要氏族、5只放圣物的包封(Skinner:12，第746、748页)。向北上溯，我撇开中部阿尔衮琴人，我在下面要研讨他们。我现在以易洛魁人来结束这匆匆的枚举，他们提出10个兄弟，有时12个，但这时包括10个尚在世的和2个已故的(Curtin:2，第229～242，482～486页)。

这种从10个一组到12个一组的波动回到了上面提出的问题。当加利

福尼亚北部的尤洛克人说到10或12个雷鸣时（Spott-Kroeber，第232页），结论应当是传述者出错还是存在两种不同的数制？就新大陆而言这问题迄今一直遭到漠视，但它是古代专家所熟悉的（关于中国，参见Granet，第7页，注②，第154页，注①和各处；关于罗马，参见Hubaux）。另一方面，用9、8、7来组合行为者的神话究竟是让这些数字成为10的下限还是给它们断定一个正式的值，就像这个队组预兆一个星座（昴星团、小熊星座或大熊星座）时通常发生的情形那样？同样，8可以用2×4解释，这数字在北美洲几乎到处都被奉为神圣，就像10－2一样，甚至更优越。9和11的值似乎更可以还原为10："玉米丝"有9个兄弟（Bowers：1，第272页）；因此，他们总共为10。但是，M_{461}的切延内少女有10个兄弟，因此，他们总共为11。我们在12面前又束手无策，我们不知道应不应该承认10的一个组合变体，就像M_{461}的10个敌对兄弟和M_{465}的12个敌对村的可互换性所提示的那样，即6×2的积。鲍尔斯（2，第454～455页）提出一个很有分量的论据来支持第二个假说：原先有6个祭司，但1837年天花流行带来的人口锐减迫使2个村子统一起来，它们的祭坛也合并。每一个都包含6个样态，以后它们成为12个。

人们对于这样详确说明的情形不会拒绝。不过，同时我要强调，如果2个祭坛或2个仪式可以混合，那么反转的情形也存在：1个祭坛或1个仪式一分为二。有时，维护母系传递而同时又加强婚姻纽带的正常程序也是这样：人们把祭神继承权分配给一个姊妹和她的丈夫（Bowers：1，第270～271页）。因此，当观察资料证明，12个一组产生于各包含6个单位的2批相加时，可以肯定，这2批本身也来源于必定也已分配过的一个更老的12个一组。这样的推论也适用于10个一组。

莫多克人那里，5个一组和10个一组趋于侵入神话领域，并且由于下面我们将会明白的原因，人们不怀疑它们扮演着主要角色。然而，甚至在他们那里，也可遇到以10＋2为底的组合。从10个一组到12个一组的过渡或许应当用一种必要性，即为了赋予一个初始的、齐一的因而惰性的队

组以活力，而故事情节发展的机会正是取决于这种活力，就必须使这队组多样化，来解释吗？一个梅诺米尼人神话（M_{472a}；Bloomfield：3，第 409～419 页）摆出了 10 个兄弟的组，他们除打猎之外什么也不干。为了发生某种事情，首先必须让这些兄弟有一个姊妹，然后必须让这姊妹嫁一个丈夫，后者应当成为其他男人的伙伴，对他们承担一种正面或负面的功能。因此，关于 10 个男人这数字，可以说，公式（10 个男人＋1 个女人）允许 10 个一组向社会世界**开放**，公式[（10＋1）＋1]则允许这个组同这世界**接合**。

无论这解释怎么样，似乎都要排除这样的可能性：每次都能把 10 个项的系列的重现归结为局部事件，而这系列表征了为数相当多的神话，它们的分布区域同我已考察到的一样广大。北美洲通常选择 4，较少见的为 3 或 5，作为神圣的数字，而明显的事实是，一个土族神话用 2 或 3 乘这些基数。用遗传学家的语言来说，这种“二倍体”或“三倍体”在我们看来构成了必须找出其理由的那个神话族的一个结构性质。无疑，并非偶然，曼丹人（我首先在他们那里观察到这种情形）用同样的系数乘以乘独木舟旅行的乘者的数目，而如我们在后面将会看到的那样，在他们的神话中这数目为 8 或 12。

同一族的许多神话首先采取一个较小的数字，然后在故事展开过程中引入一些补充的单位，以致到某个时机构成 10 个一组。我现在来回顾这些神话，眼下我只保留其算术的方面。一个阿拉帕霍人神话（M_{466}；Dorsey-Kroeber，第 181～189 页）在创始位置上安置 6 个兄弟和 1 个姊妹：6＋1＝7。这些兄弟一个接一个地消失，唯一存留的姊妹吞下一块石头，后者使她怀孕，生下一个儿子；这儿子长大后使叔伯们（他们被一女巫杀死）复生：6＋[1（＋1）]＝8。在这个幸运的事件之后，这少女嫁给一个异乡人，这是故事的第 9 个人物，她和他生了一个女儿：6＋[1＋（＋1）＋1（＋1）]＝10。一个克劳人神话（M_{467}；Lowie：3，第 128～132 页）开始时有 7 个兄弟和 1 个姊妹：7＋1＝8。后者神奇地怀上了一个儿子，他使 7 个叔伯外加一个异乡人复活，这个异乡人在这故事中的作用显然无非是补足 10 个一组：

7+[1(+1)]+1=10。一个同样来源的神话(M_{468}；上引书，第165～169页)首先把这英雄同3个姊妹对立起来，她们有一个带齿的阴道，然后同7个也怀敌意的兄弟对立起来：3+7=10。曼丹人异本($M_{469a,b}$；Beckwith：1，第149～154页；Bowers：1，第286～295页)枚举了3个有带齿阴道的姊妹、第4个无恶意的姊妹(因为她是半女人)和7个敌对的兄弟：[(3+7)+1]=11。由于第4个姊妹的模棱两可性，因此，很明显，这里11是具有10的一个极限的值。一个格罗斯—文特人神话(M_{470}；Kroeber：6，第97～100页)和M_{466}属于同一个组，这同样表明，在这种情形下，它所满足的9的系列：7个兄弟、1个姊妹的她的神奇地怀上的儿子，是10的一个极限。

那么，10被赋予什么值呢？尽管关于印第安人数制的知识还很欠缺，但我们还是知道，北美洲落基山脉以东流行十进制，只有卡多人是例外，他们采用五—二十制。另一方面，在落基山脉以西，人们发现有三种不同的数制并存：五—二十进制、五—十进制、纯十进制，在尤基人(Yuki)那里甚或有四进制。

在墨西哥和中美洲，五—十进制、十—二十进制或纯二十进制每每协同地使20成为完善的数字，它由一个词标示，这词在雅基人(Yaqui)那里意谓“一个身体”、在奥帕塔人(Opata)那里意谓“一个人”、在玛雅人—基切人(Quiché)那里以及在阿拉瓦克人那里意谓“一个男人”。一直到南美洲的北部地区，也都采取这种做法。

如果把大平原和热带森林的文化撇开不论，那里的十分原始的数制不超过五进制的程式，并且往往保持这个样子，那么，我们印象鲜明地注意到，南美洲把我已就北美洲指出的地理分布反转了过来。实际上，十进制占优势的数制占据安第斯高原，即大陆的西部，而各种不同的数制即五—二十进制、简单的五进制或更粗劣的数值则分布于东部。

我假借的这些观察资料的著作者中间，有一些人(Nykl，Dixon-

Kroeber)强调,这些数制大都让人无法尝试加以分类。它们通过组合而形成某些数目,并视数目小于或等于10、在10和20之间还是大于20而改变程式。一些明显一样的数制建构数目6到9以及时而通过相加、时而通过相减来表达10的各个数目。雅基人拥有一种四进制,但这并不妨碍他们掐指计数(参见本书第340页),而长期来人们一直认为,这种习俗仅仅是五进制的源头。

这些理由再加上另一些理由使人不相信传统上按循环思想作的类型划分:同一循环的两个系统可能有不同的结构。因此,有人(Salzmann)提出按三种判据来对数制分类:构成,把项区分成不可还原的和导出的两类;循环,用基项的周期性回归来界定;最后,运算机制,即建构推导的算术程序表。另一些著作者提出异议说,这种改革仍给主观解释留下太大余地。推导的机制常常为我们所忽略。例如,北美洲西北部的各种语言:爱斯基摩语、阿塔帕斯干语、佩努廷语(pénutien)、在空间上相近但属于不同的语系,它们对于数目1到6利用不同的项,但是说来奇怪,它们通过从6+2推导而构成7,通过以6+3推导而构成8,通过从6+4推导而构成9(V. D. Hymes)。如果说我已简短援引过这些属于语言学家和数学家的争论,那么,这就是从中引出的一个教训。在数字学(numérologie)领域里像在别处一样,也必须确定每个数制的精神而不引入观察者的范畴,必须考虑从实践和信念中分离出来的算术哲学而又不忘记这些实践和信念本身同这命名法相一致、不一致或矛盾。然而,有一个区域在洲陆的尺度上离开人们搜集到上引离奇推导的地区不远,在这个区域里,各个神话说明了与这些推导相似的算法。柯廷(Curtin)搜集到的神话(1,第318~354页)实际上包括一个神话系列,它把两组人结合起来或分离开来,一组由5个兄弟构成,另一组由2个兄弟构成,其中介入一个女人,她是前一组或后一组兄弟的姊妹。因此,总体来看,情形似乎是相加5+2、相减7－5或7－2要求第三个项,它起算子(opérateur)的作用。从这个意义上几乎可以说,

神话的算术计算8=5+2。

这些神话源自俄勒冈的南部和加利福尼亚的北部,这两个地区毗邻我们认为5个一组和10个一组以最大可能的频度和规则性出现的地区。克拉马特人和莫多克人有一种五一十进制,它以/tonip/即"五"、/tewnip/即"十"等词语形式作为多种推导的基础:"5加前一个数字"、"5乘5"、"小于10"、"总共10"、"10乘10",等等(Barker:2)。为了形成大于20的数目,人们用10进行计算,中间的数字则由10加上单位构成。一个专门的语词/na'sat/用于冠称用20进行的计称;它标示10个手指和10个脚趾的总和(Spier:2,,第223页)。

语言学家们长期以来把克拉马特人和莫多克人同萨哈普廷语系联结起来,内兹佩斯人则是这语系的远方代表。这个部落的一个神话(M_{472b};Spinden:1,第16页)援引了10个一组的神话应用:树虫有10根吹火管,它不知疲倦地数它们……当它数完一遍后,又开始数另一遍。① 这个细节饶有兴味地追叙了在一些迥然不同的但曾在美国东南部比邻而居的因而离萨哈普廷语族极其远的部落那里发现有一些反常数制,它们用于一直计算到10或者以10计算。一些已知的例示源自奥内达人(Oneida)、切洛基人、克里克人(Creek)和纳切斯人(Natchez)。据传达者们说,"人们并不利用这些分离的数目……总是必须说出整个系列,以便用10计算东西……或者用比赛作为一种小仪式进行计算"(Lounsbury,第675页)。

这些习俗在一些相隔遥远的种族群体中重复出现。这表明,10个一组不仅有标准的功能,而且也包含其地方面的底蕴。在下一卷里将可看

① 试比较在维什拉姆人(Wishram)那里(Sapir:1,第204页):"两个又老又瞎的姊妹各有5根大点火棒,她们对它们数了又数,永不停息",并参见雅各布斯(Jacobs):1,第115页。

到，为了使我的整个探究所关涉的庞大神话总体的解释臻于完善，应当赋予俄勒冈南部的克拉马特人和他们的毗邻亲族加利福尼亚北部的莫多克人以怎样的战略地位。然而，这些部落利用一种有12个太阳月的历法，这些月份按手指命名。因此，如果必须列举12个月，那么，他们就要说2次每个手指名字，拇指和食指的名字则甚至要说3次(Spier:2，第218～220页)。这种数字处理方式表明，10个月的历法代表基本的形式，在美洲的这个部分，全年由10个月组成，5个冬月和5个夏月相加而成。此外，如果数目6是个原始基数，那么，6或12应当产生60，而这个数目在神话中付诸阙如。因此，最好认为6是5的极限，而11或12是10的极限。

这种数字型历法用数字而不是摹状的名词标示月份系列或冬月份。这种历法占据太平洋沿岸的一片连续区域，从阿留申群岛和邻近岛屿一直到加利福尼亚北部；往内地方向，这个区域包括哥伦比亚河流域的一部分。阿特纳人(Ahtena)区分用数字标示的15个短月；奇尔卡特人(Chilkat)计数所有的月份，而不给予它们特别的名字。利洛厄特人、舒斯瓦普人、汤普森人也是这样，一直计数到第10或11个月。东部的波莫人和诺希诺姆人(Huchnom)有一系列命名的月份，再继之以另一些简单地按手指标定的月份。尤洛克人则相反：他们对第1到10个月份作计数，而利用摹状的名词命名后面的月份(Cope，第143页)。

因此，10个一组或5个一组往往在这些体系中起着作用。按照一个证据，巴罗角的爱斯基摩人利用一种有9个月的历法：“一年的其余时间里，没有月亮，只有太阳”。北美的爱斯基摩人不区分月，但区分5个季(Cope，第123，132，135页)。把一年粗分为5个季，这种分法也存在于梅诺米尼人那里(Skinner:4，第62页)和美国东南部的许多部落里(Swanton:5，第257页)。内兹佩斯人的古老历法包括9个月，其中有4个冬月和5个夏月。

如果把这些分散的迹象同其他细节联系起来，那么，它们便变得更为连贯。首先，9或10个月的短历法往往未计及一年中的某些时期：克拉马

特人那里的无月的日子(Spier:2,第 218 页)、贝拉科拉人那里每年持续约 6 星期的二至点时期。在 9 个月之外,一方面是哥伦比亚河的各部落,另一方面是加利福尼亚的迈杜人(Maidu)用"清算"来平衡一年的账目(Cope,第 138～139 页)。在所有这些情形里,一种不连续的历法产生于从一个或许多点上对原始连续历法作有如钻孔的加工。

其次,我已援引过的那些例子表明,短的历法每每伴随着把一年划分为两组月份。我们已经看到,在克拉马特人那里,第二个系列复制了第一个系列。这种程式重现于很远的地方,在美国的西南部和东南部,那里流行 12 个月的历法。例如,西南部的各部落区分由二至点隔开的两个系列月份,而且他们有时对每个系列重复用同样的名字,如果第二系列仅仅由"无名的月"组成(Cope,第 146 页;Harrington,第 62～66 页;Cushing,第 154～156 页)。东南部印第安人的复杂体系(Swanton:5,第 262 页)以多个细节提示了一种重复结构:第 1 个月的名字"大热"同第 12 个月的名字"小热"相对立;第 2 和第 3 个月的名字"小栗"和"大栗"是对第 8 和第 9 个月的名字"小源"和"大源"的响应;最后,由第 5 和第 6 个月构成的对偶"大冬"和"小冬"同第 1 和第 12 个月构成的对偶相对立。

在离莫多克人和克拉马特人略远的海岸部落尤洛克人看来,10 个一组反映了事物的本性:孕期长 10 个太阳月,一个女人的理想是生 10 个女孩和 10 个男孩(Erikson,第 266,290 页)。另一方面,拥有带重复结构的短历法的大多数部落,常常还有他们的邻族使 10 个一组成为对想用 2 乘基数 5(或 6)的强敌的一种胜利。沙斯塔人说,从前天上有 10 个月亮。因此,冬天太长。为了把它缩短一半,造物主科约特把这天体杀死了一半(M_{471a};Dixon:1,第 30、31 页)。克拉马特人讲述说,科约特的妻子首先创造了 24 个月亮,这使冬天长达 12 个月(M_{471b};Gatschet,第一部,第 105～106 页:10 个月的异体,载 Spir:2,第 220 页)。另一个神话(M_{471c};Curtin:1,第 51～57 页)开始于最早先民不知道火而吃生肉的时代。火属于生活

在东方的10个疾病兄弟和生活在西方的10个太阳兄弟所有。人们从他们那里偷来了火，这决定了疾病定居在人中间。然后人们杀死了5个太阳；另5个太阳得到宽待；"全世界都欢欣，因为现在有一个冬天和一个夏天，而不再是连绵不断的乌云密布和暴风雨。"还必须确定季的长度。造物主推论说："如果寒冷持续10个月，那么人会死于饥饿；他们无法储备充足的根和谷粒。我们宁可有5个月的冬天。"于是，人类的前身造物主思索他们的工作，欣喜不已："我已给了他们火；我已杀了5个太阳兄弟；我已缩短了冬天；他们应当感恩不尽。"

许多属于不同语系的邻近部落谈到有过一个时代，时间流逝得很快。已经知道卡里埃尔人(Carrier)和卡托人(Kato)(阿塔帕斯干语系)、尤洛克人(阿尔衮琴语系)、沙什塔人和波莫人(霍肯语系)的版本。这里是生活在俄勒冈州的、属于阿塔帕斯干语系的乔舒亚(Joshua)印第安人的版本：

M_{471d}　阿塔帕斯干人(乔舒亚人)：额外的天体

在远古时代，历法犹如骑绎马赶路。专供各个季节用的食物同食事相混同：干鲑留给冬天，鲜鳝留给夏天[沙什塔人版本说到鲑和鹿肉，它说明，每个季节开始时，要把上一季节存留下来的食物全部扔光]。因太阳为难，妻子嘲笑，造物主科约特遂决定召集全体动物杀死这天体。可是，后者的居所远离水。科约特一连20次缩短这些动物和日出之地的间距。到了第21次，他决定乘太阳睡觉之机攻击它。他央求水生动物，但一连求了10次未果。在第11次，他告诉老鼠，有100个太阳和月亮，它们构成一个民族，其成员在天空中不断轮流工作。

科约特同盟友到一个蒸汽浴室里伏击。每个天体都犹豫了4次未进入浴室。第5次，它决定进去，遂被杀死；吃腐肉的鸟吞吃掉了尸体。

如此死了50个太阳和月亮，但从第25个开始，这些鸟已消化困难，放弃尸体。遗弃的尸体毒化了空气，幸存的天体起了疑心。于是，

同“多风星期的太阳和月亮”发生了一场不分胜负的混战。动物们把一年的长度定为12个月，得到赦免的天体答应俯首听命。（Frachtenberg：2，第228～233页；沙什塔人版本，上引书，第218～219页）

我们不要忘记“多风星期的太阳和月亮”这个谜团，它们通过拉尿引起暴风雨。我们不久在中部阿尔衮琴人神话中还要遇到这个谜团，它在那里被做了一个转换，后者说明了其中的奥秘。现在我仅仅指出，无结局的战斗在这里履行一种算术功能，它使得能够调节乘积2×25＝50，而按照这神话颁行的包括12个有4星期的月的历法，没有这场战斗也能得出这个积。美洲人知道按此方式分割年。在落基山脉西北部构成一独立语系的库特奈人把24小时的旅程划分为7个时期，并且肯定始终知道且用舞蹈遵从作为月之划分为星期的7天。关于阿西尼本人，德尼格（Denig）（第416页）指出，他们不知道星期的概念，但把每个太阳月划分成若干月相：新月、盈月、圆月或满月、亏月、半月、死月或看不见的月。更往南得多的新墨西哥的佐尼人把月分成3组，他们称之为“一拾”。大草原的克里人把每个太阳月区分成4部分，马勒西特人（Malécite）分成9部分，温达特人（Wyandot）区分成6部分（Cope，第126～128页）。

10个一组同各种形式历法的或天文学的二倍体的联系很值得我们注意，尤其因为前者在热带美洲的亚马逊河西北流域和南安第斯山脉地区重现。巴尼瓦人（Baniwa）把原始人类的主力定为“10人以上”（Saake：3，第90页）。他们还区分了成对吹奏的圣笛有10种，即10×2＝20＋1，其事实根据为：/uari/这个种共有3个样本（Saake：1）。一个卡维纳人神话谈到包括10个猎人的队组；一个图穆帕萨人神话把首尾相接以便达到天体捕获的木杆数目定为20（Nordenskiöld：3，第288，301页）。在塔卡纳人那里，神话中的豹猫为旅行到天上而付出了10只家禽的代价。造物主德亚伏亚韦（Deavoavai）是一个有9个孩子（8个兄弟和1个姊妹）的家庭的末子；这

姊妹嫁给一个人猴：(8+1)+1=10，她为之生了个儿子奇巴特(Chibute)：(8+1)+1+1=11。造物主教给印第安人10种制篮样例，10个祭司构成一个组，或者10个男人……(Hissink-Hahn，第77～79；95～96，155～162页)上一卷的读者还记得(M_{300a}；MC，第339～340页)，德亚伏亚韦通过妻子黑貘的中介而同月相发生关系。像卡维纳人的神话一样，塔卡纳人的神话也证明受到安第斯山人影响，我在上面(第145～147页)也已强调，南美洲的这一部分以其宇宙学题材而同北美洲的北部和西部地区有密切的类缘关系。

人们在更接近曼丹人的黑足人那里举出一个论据，它从双重方面让人回想起俄勒冈人神话提供的论据。这神话不仅也反对已婚造物主集体(参见$M_{471b,d}$)，而且还讲述，丈夫想给人带10个指头的手。妻子反对说，这太多了，这许多指头让人烦恼。最好每只手只有一个拇指和四个指头(M_{471e}；Wissler-Duvall，第20页)。我们还可指出，手指数目加倍，使历法上的季节也长两倍，克拉马特人的历法就是这样。在他们那里，对于每个季节，太阳月的数目等于手指数目。因此，这里，10个一组也包含**完满性**的含义：10个月构成两季和一年，10个指头构成两手和一人。但是，对基数5的这第一个倍增不一定引起第二个倍增，因此这运算不一定重复发生。因为，食物储备那时并不一直支撑到一个漫长冬季的终结，一只有10个指头的手将因其复杂而变得无能为力。这两个偶然事件非常相似，足以证明选择10个月而不是12或13个月的历法是合理的，尽管使用者(Spier；2，第218～219页)知道实际上这与事实不相符。

我已指出，在墨西哥，在中美洲和更靠南的地区，存在一些数制，在它们那里，数目20包含完满性的含义(第276～277页)。但是，在克拉马特人—莫多克人那里，情形恰恰不是这样，在那里，20称为/labni tewnip/即"两倍于十"(Barker：2)，并且，一般地，在佩努廷语族的语言中，为了表达20，就说"两个十"(Shafer，第215页)。实际上可以借助一个共同的骨架来表征克拉马特人和莫多克人的全部神话，它是一种算术类型：基

数 10 除以基数 2,再乘以或加上基数 10。正是在关于战争起源的神话里,乘以 2 的乘法运算被赋予不吉利的值。有一个女人,她生了太多的小孩,并且总是一对一对生:"房舍已人满为患……不久,他们便吵闹争斗起来……从此之后,世界人口的一半同另一半斗争,永无宁日。"(M_{471f};Curtin:1,第 142 页)这神话暗示,如果这女人生单胎而不是生双胞胎,人类就能避免这种灾祸……另一方面,以 2 除则给出了一个吉利的值。加于未婚妻的考验所以能够被战胜,是因为两姊妹分担了这任务。姊姊完成了一半,妹妹则完成了其他求婚者单独所无法完成的任务(M_{471g};Curtin:1,第 306~307 页)。

我们刚才已看到,一个黑足人神话(M_{471e})在我们的解释中起着决定性作用。然而,黑足人似乎已知道一种历法,它和克拉马特人的历法属同类型,无疑有 14 个月而不是 10 个月,其理由据认为出于礼仪的考虑,不过月份又再分为两个平行系列,分别对应冬天和夏天。每个系列的第一和第四月带有相同或非常接近的名字。此外,人们曾用序数而不是摹状的名词标示月份(Wissler:4,第 45 页)。

这些迹象特别令人感兴趣,因为黑足人是阿尔衮琴语系的最西部代表,如果把尤洛克人和维约特人(Wiyot)的情形作为例外的话。这两支小群体独处于太平洋沿岸,而我已指出,在那里 10 个一组习惯上同宇宙学观念相联结。黑足人的西邻库特奈人在把季节长度缩减一半之前对 12 个月的冬季抱有同类型的信念(Boas:9,第 179~183 页)。库特奈人构成一个孤立语言群体,但从地理和文化的观点看来,他们确保了仍属于大草原文化的黑足人和从落基山脉西坡一直绵延到海岸的萨利希—萨哈普廷人总体(其中也可包括克拉马特人和莫多克人)之间的过渡。在另一侧,也即朝东,黑足人本身成为向阿尔衮琴部落的过渡,他们即使不是从生活方式来说,也是就语言而言是后一些部落的祖先,因而占据着从落基山脉东麓直至大西洋沿岸的一片连续区域。在这片广大地域的中央,10 个一组的观念突现在一组神话的前列,这些神话在中部阿尔衮琴人:克里人、奥吉布

瓦人、福克斯人(Fox)、梅诺米尼人那里得到充分证实。

在这些部落中,10个一组的观念主要在一个故事的展开过程中出现。关于这故事,很难追踪从一个组到另一个组对它的种种转换,但总是可以凭借一个主人公的名字即梅诺米尼语的穆德杰基维斯(Mûdzêkiwis)来识别它,这名字在其他语种里取相近形式。同一个故事有一些变化弱的异本,也有一些变化强的异本。它围绕8、10或11个独身兄弟展开。一天,一个神秘的陌生女人来给他们操持家务。最小的兄弟娶她为妻。名叫穆德杰基维斯的年长的兄弟出于妒忌,侵犯了弟媳妇;她逃离了,她的丈夫出去寻她。他历经几多坎坷,终于与她重逢,还带回了她的姊妹,人数等于英雄的天体兄弟的数目。因为,英雄给每个兄弟一个妻子。

有时,事件更带悲剧色彩。我刚才扼述了奥吉布瓦人的神话($M_{473a,b,c}$;Jones:1,第372~375页;2,第2部,第133~150页;Skinner:3,第293~295页),他们的近祖和邻族大湖地区的奥塔瓦人给予这个陌生美女一个砍了头的兄弟,她引领他从一个围绕颈部扎牢的袋中探出的头。她还命令他的姊妹砍下他的已生坏疽的身体,因为她已用自己初潮的经血玷污了这身体。这少女利用这个蛇发女怪(Méduse)吓唬一头巨熊,后者带有一个珍贵项圈。10个兄弟鲁莽地攻击它。他们后来在征战中死去;敌人俘获了这头,折磨它。这女英雄夺回了这战利品,使兄弟们复活,还给他们谋得了妻子;她们成功地让这砍下的头复活,重新安置到他的身体上。这姊妹和这兄弟变成了冥界精灵,10个兄弟登上了天,变成风(M_{474};Schoolcraft,载Williams,第46~57页)。

一个奥吉布瓦人版本(M_{475a},上引书,第124~134页)派三兄弟中的幼弟去远征,寻找一支失落的箭,它已击中一头红天鹅。这头禽变成了一个巫士的女儿或姊妹,这巫士被敌人剥去了用珍珠装饰的头皮,从此之后一直头颅带血。这英雄出发去征战,遇到了头皮,得到了一些女人,把她们分配给兄弟们。但他们根本不领情,反而对这兄弟怀恨在心,因为他们怀

疑他在返途中已凌辱过这些少女。他们借口寻找那支失去的箭,派他去冥界,希望他死在那里。这英雄也战胜了这场考验。

在梅诺米尼人版本(M_{475b};Bloomfield:3,第 418~429 页)中,兄弟人数为11,他们的嫉恨是有道理的,因为幼弟真的同未来的嫂嫂们睡觉,但他们为另一个动机所驱使,这就是这些少女中最标致也最年轻的一个激发了他们的贪欲,而这美少女是英雄留给他自己的。他们乘他荡秋千时把绳子砍断,让他从高空跌死。女人们都逃掉了,10 个杀人兄弟又变成了单身汉。

在福克斯人版本(M_{476};Jones:4,第 79~101 页)中,兄弟们也从嫉恨一直走到杀人:他们杀了幼弟,砍下尸体的头,把尸体剁碎,烧烤。这被砍下的头又复活,吞吃了这些凶手和他们的妻子,然后被遗孀装在一个袋中带走(参见 M_{474})。一只山雀告诉(参见 M_{479})这女人,这头要吃她。于是,她朝袋中灌入油,然后逃跑。这头舐食那女人爱吃的浣熊油,因而延迟了(参见 M_{374})。在这期间,这女人躲坐在一座由地下精灵居住的山中。她穿过许多人的身体(从肛门出来)。最后众精灵吃掉了这头。

要分析这些版本,得写上整整一本书。这些版本以种种形式分解,它们的分布区域的轮廓很难弄清楚。它们的某些方面,我已讨论了很久;至于其余部分,则只要作两点说明就够了。

第一,M_{474} 中的神奇的珍珠项圈和砍下的头、M_{476} 中的砍下的头、$M_{475a,b}$ 中的珍珠装饰的头或头皮显然构成了同一个神话题材的一些组合变体。它的值从 M_{474} 中的正值变为 M_{476} 中的负值,但每一次这被砍下的头都可以说被冥界精灵同化:它处于他们之中,或者他们摄入它。同时,M_{474} 的项圈反转了头或头皮,它源自一头熊,而在中部的阿尔衮琴人那里熊扮演冥界精灵的角色。头或头皮从敌人取回时带来了众妻子(M_{474}—M_{475});但当头产生于亲人们做出的一个破坏性姿态时,它引起妻子及其丈夫们的亡命(M_{476}),而这本来可以避免,如果这些丈夫未表现出妒忌的话。

其次,M_{474} 的开头一个插段结束时,一个少女偶尔用其初潮的经血玷

污了其兄弟。由于遍及全身的肿胀和麻痹,这少男只能退化到被砍下的头的状态而生活在姊妹身边。在 M_{475} 中可以看到同样类型的构形。在那里,红天鹅作为头皮已被剥去的一个男人的**被侵犯的**女儿或姊妹,在她的父亲或兄弟发现了她的头发时,变成了一个可供使用的妻子。事实上,更弱的奥吉布瓦人版本($M_{473a,b,c}$)允许进一步加固这种联系。长兄害怕支配众兄弟的超自然女人选择幼弟做丈夫,遂从肋腹或腋窝侵害她。这少女死而后又复生;当丈夫在她躲藏的房舍中发现她时,她解释说,他们应当分开待四或十天,视版本而异。英雄迫不及待,提前结束规定的延迟时期。他招致妻子逃离,而为了与她重逢,他不得不战胜许多考验 。似乎可以肯定,这个插段以断续的形式讲述了与 M_{474} 开端一样的故事即月经的起源,因为这个事件之后不久,女英雄便怀孕,生下一个儿子(M_{477d})。因此,她变得生育力旺盛。我们注意到,姑娘初潮时独处的时间在中部阿尔衮琴人那里通常为 10 天,但后来只要 2 或 3 天就够了,即到不适结束为止(Skinner:4,第 52 页和注①;14,第 54 页)。

现在有一个反证,它靠梅诺米尼人那里存在的一个神话系列而成立。这个系列同前一个系列成反对称的关系。我这里扼述一个版本,作为它的一个例子。

M_{475c}　梅诺米尼人:东方天空的女人

有十个姊妹同母亲一起生活在天空上。她们穿上衣服下凡到地上勾引男人,她们偷吃他们的心。

在这个时代,世界上只有一个印第安女人和她的弟弟。她照料他。当他达到青春期年龄时,她小心地把他隔离起来,以防食人女人来诱拐他。可是,这些女人来到了,后面还跟着一帮新俘获的情夫。他们被情妇百般虐待,冻得直打寒战,饿得几乎死去。在有一个版本(M_{475d};Bloomfield:3,第 459 页)中,这年轻英雄成功地靠吹冷风使他

们重又温暖起来。他选择了这些女人中看来最老的一个做妻子,但实际上她是最年轻也最漂亮的一个;她也最富有同情心,因为她向丈夫透露了一个秘密的地方,她的姊妹们在那里把从囚徒身上取下的心藏在头发里。他夺过这些心,把它们还给主人。

接着,这英雄同年轻妻子一起逃跑了。姊妹们追逐他们。他打断了长姊的腿,成功地拉开了同她们的距离。于是,他又折回房舍,把新男人们(他们是兄弟)集中起来,让他们一起去追赶妻子。他们来到一堵石墙前,看到墙脚下从前受害者的遗骸堆积如山。他们翻过了石墙,到达食人女魔的母亲那里。女魔已经跑到前方去了。这老妪找出了女儿头发里的心。这英雄用雪球取代它们。当把雪球放在火炉上烧煮时,它们熄灭了炉火。

这老妪借口医治各种疾病,打发已成为她女婿的这英雄去把妖怪弄来做药。她原以为妖怪会致他于死命,可是他却杀死了一批又一批妖怪。

轮到这英雄也谎称生病,派岳母去寻找保护精灵,结果她被精灵打死。

这英雄劝导9个兄弟(他们已显露是雷雨)同妻子分开。他们派她们去东方远征,自己定居在西方。(Bloomfield:3,第455～469页;另一些版本:M_{475d},上引书,第452～455页;M_{475e},Hoffman,第165～171页;M_{475f},Skinner-Satterlee,第305～311页)

这里不去详细分析这组神话,只是指出几个特征,它们从反面表现了另一组神话。长兄名为穆德杰基维斯的10兄弟组跟在10姊妹组的后面,后者长姊的名字按布卢姆菲尔德(Bloomfield)的标音为马契基克瓦维斯(Matsikihkwäwis),霍夫曼(Hoffman)的标音为马契维克瓦维斯(Mä'tshiwiqkwawis),斯金纳(Skinner)和萨特利(Satterlee)的标音为穆德

吉基克韦维克(Mûdjikikwéwic)。这是梅诺米尼人那里多姊妹的长姊的惯用名字。在其他神话里也可看到这个名字,它归于一个愚笨而略有痴呆的长姊(Bloomfield:3,第 359 页,注②),相当于克里人神话中痴呆而又爱傻笑的少女(Bloomfield:1,第 228～236 页)。在梅诺米尼语中,这名词的意义可能是"发号施令的女人"(Hoffman,第 165 页),相等当的奥吉布瓦语名词穆德杰克瓦维斯(Mudzekwäwis)的意义为"坏女人"(Skinner-Satterlee,第 397 页)。

10 个兄弟追寻女人。10 个姊妹追寻男人,但她们是为了吃他们而不是为了嫁他们。为了先让他们成为奴仆,她们取下他们的心,把它们藏在自己的头发里,这是在另一个神话系列中首先出现的撕下的头皮或砍下的头的鲜明反转。为了让一个姻亲远离,这里是一个老妪借口疾病,而那里则是一个少女诉诸月经。最后,男人中的最幼者弄断了追赶他的女人中的最长者的腿,而在那个对称的神话中,男人中的最长者刺伤他所追赶的幼弟妻子的肋腹。

这两种程式正相反时,因此我们不得不承认,身有不适的幼妹和变成跛足的长姊是相匹配的。然而,在上一卷(MC,第 468～473 页)里,我已根据别的文献提出,跛足象征缺乏周季的周期性,而这种缺乏有时是所希望的,有时是可怕的。我现在获得了对这个假说的确证,因为这些神话把一个经受初潮也即成为周期性的女人同一个破足而造成非周期性的女人对立而又关联起来。我们还记得,特雷诺人神话(M_{24})把我们引向提出跛足问题,它把一个男人那里的这种缺陷归因于妻子的经血,她给他吃经血,以此毒害他,因此,像在北美洲一样,在南美洲这两个项也是相联结的。在提出这点意见时,我要借此机会指出,有一个神话的戏剧手段为一个兄弟对弟弟的忌妒,乃致伤害他们的共同妻子,从而决定了月经的出现,这个神话尽管分布在北部,可是却又在火地岛的耶马纳人那里重现(M_{475g};Gusinde,第 2 卷,第 1169～1172 页)。

由以上所述,首先可以知道,在独身兄弟故事中,肋腹或腋窝受侵害的女英雄代表一个身染不适的女人。其次可以知道,这个神话题材乃同时对称神话系列中的成为跛足的女人这个神话题材相对立。最后,我已提出(第 336～337 页),在相同的神话系列中,身染不适的因而从下部被血玷污的女人和被去除头皮的、从上部被血玷污的男人之间存在一种关系。如果这假说是可以接受的,那么,被敌人征服的一个男亲属的头皮或被砍下的头必定构成染不适的、被她的男亲属(属于她联姻的男人集团)克服的女人的组合变体,因为这集团表现出过分强的占有欲。这概要性的解释可能让人觉得格格不入。我到后面(第 388～394 页)会对之加以辩护。眼下,我特别注意的是这些神话的算术方面。

在大湖的南面像在北面一样,各个周边异本也把独身兄弟的数目回复到 8 或 4。在曼尼托巴的北部,沼地克里人说到 4 个兄弟(M_{477a};Cresswell,第 405 页),尽管在芳草地克里人那里又看到了 10 个兄弟($M_{477b,c}$;Bloomfield:1,第 221～236,248 页)。在大草原的奥吉布瓦人那里兄弟数目为 8(M_{473c})。

苏语部落奥格拉拉达科他人以迥异的形式讲述这神话(M_{487};Beckwith:2,第 396～397 页;Wissler:1,第 200～202 页;Walker,第 173～175 页),他们取 4 和 8 之间的折中:有 4 个兄弟,其中幼弟在 4 个男人帮助下征服了 8 个姊妹:他娶了其中一个为妻,把 4 个分配给庇护者,3 个分配给兄弟们。不过,这关涉同一个神话,因为像 M_{474} 一样,它也涉及引起暴风雨的西风的起源;我们还要回到这一点上来。

达科他人偏爱数字 4:他们知道 4 个基本方位、4 个时间量度、4 门植物、动物界的 4 目、4 类天体、4 类神祇、4 个年龄、4 个基本美德。当他们遇到经验的 5 个一组或 10 个一组时,也很懂得把 5 还原为 4,把 10 还原为 8=2×4。他们解释说:"人每只手只有 4 个指头,每只脚有 4 个趾头,还有两个拇指和两个大脚趾,总计为 4"(Walker,第 159～161 页)。因此,如果表

征我们神话的各中央版本的 10 个一组（在这些版本中，用 10 计算占据着我在开始时强调过的地位）在周边区域里变为 4 个一组或 8 个一组，那么也不必大惊小怪。因为，达科他人的例子表明，这里倒不如说事关一种换算。此外，某些异本援引 5 个而不是 4 个兄弟（Walker，第 177～181 页）。

对 10 个一组观念所作的初步考察已指示我们，它表达完满性。不过，这种完满性显得非常模棱两可。如果数目 10 所以满足这个精神，是因为两只手各有 5 个指头，5 个月一夏和 5 个月一冬构成一年，那么，令人不安的是这产生于以 2 乘 5 的乘法，而这运转一旦尝试了，就有成为习惯，变得一再重现的危险：如果每只手都有 10 个而不是 5 个手指，如果冬天持续时间再长两倍，那么，情况会是怎样呢？印第安人作了这种推理，我已提供了有关证据（本书第 327～334 页）。然而，仅仅考察我迄此为止已扼述过的那些版本（M_{473}—M_{477}），就已经可以明白，穆德杰基维斯的神话并不停留于 10 个一组的观念；他们机智地运用这个观念，以便从中产生更高级的集合。

我现在取福克斯人神话（M_{476}）为例，因为它把各种修辞手段集中起来，而其他版本也利用这些手段，但不怎么成系统，也只保留某个方面。10 个兄弟的幼弟出去寻找一支失落的箭。他在路上逗留了 10 天，每夜都受到一个家庭款待，众家都把一个女儿许配给他。他回答说："我同意，但我没有时间，我将在回来时娶她。"这样，他首先保留一个女人，然后 2 个，而后 3 个，等等，直到 9 个。到达旅途终点，他获得第 10 个女人，他把她带走了。踏上了返途，他依次同第 9 个、第 8 个等等女人相会，以致这里首先占有一个女人，然后 2 个、3 个、4 个，如此直至 10 个。他带着这帮女人到达房舍，依序把这些女人许配给众兄弟，把最大的女人许给长兄，次女许给二哥，给自己留下最小的，因此，又有了先是 1 次结婚，然后 2 次，然后 3 次，然后 4 次，等等，直至 10 次结婚。

这意味着什么呢？这故事一连三次把前 10 个自然数的数列提升到公差为 1 的算术和。总的印象是，10 这个已很大的数目好像不仅仅为了计

算它自己的值,而且,借助它提供的手段,凭借它的相对重要性(已是第一次运算的结果),还去进行一次更复杂的运算,其结果远为高级。这算术和等于$\frac{10(10+1)}{2}=55$,这数字近似等于一年的星期数目。对于这一点,如果我没有确定在美洲许多地区都存在对年的"细"分,如果50未明确地出现在一个神话之中,而我由于一些独立的理由把它归入同一个组(M_{471d},第331~332页),那么,我本来甚至不敢认真看待它。

事情还不止于此。这算术和保证了序数和基数之间有某种中介,因为它允许数目先后作为这两种数出现,并同时存在。在独身兄弟神话中,长兄很明白这一点,他妒忌的题材也是如此。因为,10个姊妹构成一个集合,其各元素不是单个地去同10个兄弟构成的同一等级的集合相联结。她们首先被众兄弟之一集中起来,后来才分散开来。在这间隔时间里情形如何呢?至少有一个版本(M_{475b})提出了这个疑问。长兄认定自己不幸之后便对众兄弟心怀嫉恨;9个兄弟联合起来杀死幼弟,砍下他的头。然而,幼弟的头在第二天夜里又回到了房舍。不过,在吃每个兄弟之前,连头都给他讲述故事开头以来发生的全部过程的详情,并扼述各个运算。因此,已提升到算术和的前10个数目的序列本身乘以10(事实上乘以9,但我取为10,我以为这符合于故事的旨意),以致这神话构造了10的幂集族(famille d'ensemble de puissance)。我有应用浅薄的形象化比喻的危险,但我仍要说,这比喻端出了一个三角形的复杂形象,这三角形能支持10个衣架,每个都配备10个位置,可悬吊许多本身由10个元素构成的序列。如果说这种神话修辞法让我们直接面对算术和的概念,那么,在这里它还以奇特的方式使我们接近"基数"和的概念,在此"基数"和这个术语取集合论(théorie desensembles)所赋予的意义。

无疑,基数10并未定义全部可以绝对地设想的包含10个项的集合的族。但是,它至少定义了在神话域中可以设想的全部集合。我在别处强调过科学思维和神话思维之间的这种差异;前者凭概念起作用,后者凭意指

(sig-nification)起作用;如果说概念像是对集合作开放的运算,那么,意指仿佛对集合作重组的运算(L.-S.:9,第 30 页)。在我们所讨论的情形里,我只想表明,乍一看来是适度的神话域乃同这域相吻合。这从一些梅诺米尼人版本可以看出,而这些版本在这个神话组里似乎占据基本的地位。

M_{478} 梅诺米尼人:十个雷雨

> 一天,十个雷雨兄弟的幼弟被冥界精灵俘获。他有一个妻子、一个小儿子和一个年龄较大的女儿。伯父们命令两个小孩远走他乡,自食其力生活。姊姊教养这男孩,他很快成长为狩猎好手。她禁止他趋近邻近的一个湖。这英雄天天走同一条路线,日渐感到厌倦。他遇到一个同龄男孩,结下了友谊。
>
> 这陌生男孩是看管那个雷雨的两条有角蛇的儿子和侄儿。英雄靠这朋友帮助见到了父亲。这次会见非常让人感伤,因此,这小蛇恳求父亲和叔叔释放这囚徒。但是,这父亲不答应。于是,小蛇决定背叛亲人。
>
> 他告诉朋友,山坡有个区域最薄弱,就在囚室上面,那姊姊立即派英雄远征去到雷雨伯伯们那里。他们摩拳擦掌准备战斗。他们咆哮着去到西边。他们和有角蛇爆发了一场恐怖的战斗,蛇战败,失去了囚徒。小蛇有两个姊妹,一个喜爱他的朋友,另一个敌视后者。他也决定脱离她。这期间,两条蛇在准备报复。这英雄接到已变成地上的蛇的忠诚朋友的密告,便偕同他的姊妹向西逃去。(Skinner-Satterlee,第 342~350 页)

另一个版本(M_{478b};Bloomfield:3,第 368~379 页)和上述版本几乎一样,它补充说,在诸雷雨获胜之后,英雄娶小蛇的姊妹为妻。但两姊妹中的姊姊与家人一起图谋陷害他们。他们抓走了英雄,像对待他的父亲一样,

把他囚禁起来。已成为一个小男孩的母亲的妹妹解救了丈夫,使之恢复健康。蛇和雷雨对抗的曲棍球(hockey)一方诸雷雨暂时获胜。但小蛇对被保护者们说,他们始终处于危险之中,他们的姊妹、姻兄弟、姻姊妹的侄儿只有变成人才会安全。因此,和那两个版本中一样,冥界的蛇的儿子也变成为地上的蛇,由一个雷男人和一个雷女人、一个蛇女人和两条蛇结合而产下的一个孩子混合组成的一个团体化身为人定居在地面上,即与雷雨和蛇保持同等距离。

现在这里还有一个也是源于梅诺米尼人的神话:

M_{479}　梅诺米尼人:雷雨鸟和它们的侄女

远古时代,曾有一个好睡的小姑娘,头脑空空如也。她突然良知萌生。她没有一个亲人,孤身生活。她起身了,环视四周,很惊讶,便出去冒险。她看到一条河,忖度它朝哪个方向流,选择溯流而上。她认为,在某个地方应当有其他物种存在。

一棵腐烂树桩弄伤了她的脚,她便用脚把它踩碎,她下结论说,这树很早就被人砍伐了。她觉得另一棵树桩好像比较坚实。第三棵看来是新砍过的。然后,她三次发现鹿的内脏,把它们收集起来。为了保管好第二批,她扔掉了第一批,然后,为了保管好第三批,又扔掉了第二批。她认为,第三批最新鲜。猎人和伐木人应当不远了。

一条路径把她一直引到一所细长房舍,一个小男孩请她进门,收留她当侄女。他解释说,他是十兄弟中最小的一个。哥哥们很快就要打猎回家。他们在房舍里依长幼次序招待她。

兄弟们欢迎这小姑娘。他们经过商议之后决定确认她的养侄女地位。他们命令她在他们用餐期间把头用遮盖物掩起来。她偷偷窥视,发现为了吃东西,他们变成了带铜色喙的巨鸟。

秋天到了,兄弟们决定在天冷之前出去。可是,谁来照料侄女过

冬呢？他们先后拒绝了乌鸦和冬鹪鹩请愿，接受了山雀，它在当时是巨鸟。因为山雀诚实，所以她感到很温暖。她把猎人们剥猎物皮时扔掉的肉块和膘块积聚起来。

这小姑娘与新叔叔一起舒服地度过冬天。这叔叔要她提防访客的危险，叫她不要同访客谈话。只要她答应访客一句话，这个勾引女人者就会占有她，把她交给他的又老又坏的妻子，后者会把她投入水中，让她成为她的兄弟的猎物，这兄弟是一条黑色的、有毛发的水蛇。这个可怜的小姑娘忘掉了这个忠告，成为那女巫的目标。女巫派她去剥松榈树的皮，用来烧火，目的是希望她被树上跌下的树皮块击中，但她靠魔力经受住了这个考验。不过，她去水源汲水时却失败了，有毛发的蛇使她失去知觉，把她拖进地下深处。当她苏醒过来时，发现身处一个细长的房舍中，坐在一个老翁和一个老妪中间，他们四周是十个儿子，都是有毛发的蛇，准备吃她。

这老妪在许多天里保护住了这女囚，因为她惧怕后者的叔伯。最后，这少女回想起，众雷雨鸟答应过她，当她呼叫它们时，它们会来相助。她暗暗默念神圣符咒，叔伯们听到了，上路赶来。它们用闪电袭击禁锢女囚的石山。在这场残酷的战斗中，有九条蛇死去；只有曾表现出同情心的老父母和他们的一个儿子幸存。

众雷雨鸟救出了侄女，去到山雀那里，山雀因哭泣过度而变成了一只小鸟。它们怎么安置这被庇护者呢？它们决定把她安置在一棵树的树干中，她将在那里一直待到世界末日。每当她唱歌时，她的叔伯们都听到。它们急忙赶路，雨也就随之降下。因为这女英雄已变成一只丝绿色的小树蛙（*Hyla versicolor*），预报下雨。实际上，她想恳求叔伯们在冬末降雨，而这正说明了为什么暴风雨在二月或三月来临；她希望心想事成。（Skinner-Satterlee，第350～356页；另一个版本较简短，M_{479b}，载Bloomfield：3，第9～383页。亦见Skinner：13，第161～162页）

这两个神话属于不同的范畴。M_{478}似乎属于一种神秘的传统,因为它说明了为什么雷雨鸟氏族的成员特别容易遭水患(或在 M_{478b}中为战祸)。M_{479}可能是个仪式创始神话,在梅诺米尼人那里,这种仪式用于在长期干旱时召唤暴风雨,它是向雷雨鸟奉献节宴(Skinner:7,第 206～210 页)。在一种场合是氏族神话,另一种场合是团体神话。M_{478}和 M_{479}同样呈现明显对称的结构,而这也许是因为事实上一个召唤暴风雨季结束,另一个召唤它回归。在女人角色上面有着更明显的对立,她或者是个姊妹,或者是突然凭空出现的一个小姑娘,从两方面反转那个姊姊。一个男人不想娶他的姊妹,但 M_{479}的诸兄弟不想娶一个异乡女人,他们在她变成蛙之前让她当养侄女。就此而言,梅诺米尼人版本不同于我首先加以考察的那些版本,在那里,情节围绕幼弟同陌生女访客的婚姻、后来是他的哥哥们同这女访客的姊妹的婚姻展开。只有 M_{478b}又采取这题材,但形式已有改变,使之更接近于 M_{475c}所说明的对称系列。在以前的那些版本中,关涉到砍下的头和联姻,这两个题材在上面扼述的梅诺米尼人神话中是没有的,这些神话代之以周季周期性的题材。

这里我想稍微讨论一下这些转换。穷举这些转换,要求我们从神话组的层面上进行研讨。我们知道,独身兄弟神话包括许多类型。首先是穆德杰基维斯的故事。我们已知道它的一些强形式(M_{474})和另一些弱形式($M_{473a,b,c}$);然后是东方天空的女人的故事(M_{475c}),它同前一个故事成反对称关系。我刚才已介绍了两个梅诺米尼人版本,它们在中部的阿尔衮琴人那里得到回响:一方面是蛇的囚徒的故事(M_{478});另一方面是十个雷雨和它们的侄女的故事(M_{479})。

穆德杰基维斯系列及其反转关涉作为战利品的头和联姻,而其他系列则处理周季周期性的问题。不过,它们采取不同的方式:M_{479}报告暴风雨季节回归,M_{478}则报告其终止即回归的对立面;可以说,M_{475c}引起这对立

面反转。因为它让女人向东远离，而这些女人本身是雷雨即西边天空的男性居民的反转。为了构成一个神话组[巴尔比(Borbut)先生最近表明了，它的样式在人文科学中可能有哪些应用]，只需要一个第四项，即题材的反转。然而，我在后面要说明(*第 373 及以后各页*)，穆德杰基维斯的故事的各个强形式也包含潜在状态的气象学内涵。现在我要指出，如果说 M_{478b}终止于精灵与人的结合，这些精灵有的是天上的，有的是冥界的，那么，M_{474}——我已选取它来例示强形式——则相反结束于高处精灵和低处精灵的分离，它们分别定居各自的居所，与人保持同等距离。

克莱因群(groupe de Klein)的这种四位结构更适用于女英雄的转换。按照这些版本，这女英雄实际上化身为一个**年轻妻子**(M_{473}，$M_{475a,b}$)、一个**非妻子**(M_{479})、**一个负责教管的姊姊**(M_{475c})、一个**犯错误的妹妹**(M_{474})。我们再来仔细考察这一点。

就周期性而言，M_{473}的**年轻妻子**在初潮期间小心独处，而 M_{474}的**犯错误的妹妹**没有这样做，她因疏忽而用经血玷污了她的兄弟(M_{473}里情形则不同，丈夫自己玷污上了，尽管女英雄谨慎提防)。

负责教管的姊姊在月事上没有问题。但她在青春期仪式期间把兄弟隔离起来(M_{475c})。换句话说，她像年轻妻子所做的那样进行隔离，不是像犯错误的妹妹所做的那样不进行隔离；不过，她的行动以她的兄弟而不是她自己为对象，就此而言，她与她们两人都不同。

M_{479}不再诉诸那**非妻子**的生理功能，而是为了一个断然不同的理由。M_{475c}、M_{478}的女英雄是个已定型的女人，年龄比兄弟大，能够管教他，因而保管着传统知识；M_{479}的女英雄还是个小姑娘，没有父母，也没有家庭，头脑里空空如也。人们不想娶这个幼稚的女孩为妻；兄弟们也让她当养侄女，这是一种“最高尚而又体面的关系”。实际上，她从未达到青春期，因为她早早就变成蛙，预报雨和春归。这样，这女英雄的一无所有允许从生理周期性过渡到周季周期性。

事情还不止于此。这些神话还积极或消极地以男性任务方面赋予**负责教管的姊妹**和**犯错误的姊妹**以资格:一者给弟弟教狩猎技术,另一者在哥哥因生坏疽而瘫痪时从后者那里接受这种教导,她为两个打猎。这些互补的神话还积极或消极地从女性任务方面赋予**妻子**和**非妻子**以资格。**年轻妻子**一旦结婚便忙于显露理家的才干。**非妻子**对料理家务一点也不沾边:M_{479}只谈到做饭,人们甚至不让她目击这家务工作。这导致在我已指出的自然赤贫之外又增添了文化赤贫,而像自然赤贫一样,文化赤贫也允许达致辩证的进步,因为这饭餐不仅有饮食的值,它似乎还构成了由人奉献给雷雨鸟以敦促它们来归的祭品的原型(本书第 346 页)。

因此,独身兄弟神话体系呈现四种四位的、彼此同系的和相互接合的结构的面貌。我们可以按照逻辑来整理这些结构。这样,我们就可以说,它们分别表现了亲属关系、与生物学本性有关的行为、其他与文化有关的行为,最后是由季节演替代表的联结人同宇宙的联系。不过,这些接合关系并不是静态的。每一种结构都绝不是与其他结构相隔绝的,而是隐含不平衡,而唯有诉诸假借自相邻结构的一个项,才能补偿这种失衡。说明这总体位形的图与其说像一些内接于另一些的正方形,还不如说有如田字形。"非妻子"不是一个亲属关系项;当女性规则性即月经不存在时,为了赋予这周期性以资格,便要求在从生理层面到季节层面的过渡中把她抽取掉;一个季节的结束的反面并不等于另一个季节回归;祭品的食用不可同由一个勤劳厨娘配制的世俗饭餐相混淆。甚至在神话里面,一种强制的辩证论所进行的反思也从亲属关系上升到社会功能,从生物学节律上升到宇宙的节律,从技术和经济的工作上升到宗教生活的活动。

在这个范围里,特别引起我们关注的是周季的周期性,因为由后两个梅诺米尼人神话(M_{478},M_{479})引入的这个题材使我们得以解决 10 个一组的问题。

这两个神话利用了两个 10 个一组:雷雨鸟有 10 个,冥界的蛇也有 10

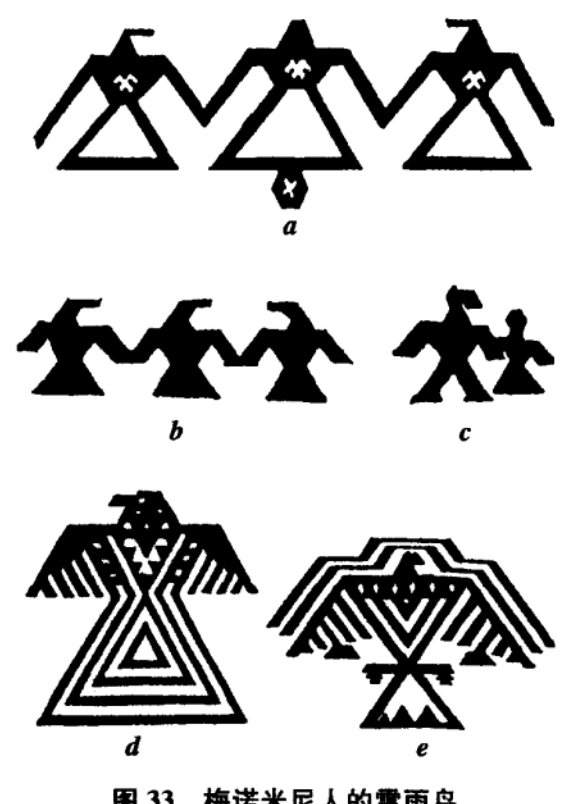


图 33　梅诺米尼人的雷雨鸟
（据斯金纳：14，图版 LXX，第 262 页）

条。另一方面，像在 M_{479} 中一样，在 M_{478} 中，雷雨兄弟中的最长者名叫穆德杰基维斯，在 M_{479} 中，幼弟名叫佩帕基特西泽(Pêpakitcisê)。

事实上，这些名字是梅诺米尼小孩按出生序带有的称号。长子有权取名穆德杰基维斯（穆德吉基维斯、马契基维斯），意谓"雷雨的兄弟"，最后出生的取名佩帕基特西泽（普帕基德吉泽，Pûpäkidjise），意谓"小格罗斯—文特"。但是——并且这是主要的——对于男孩只有 5 个有序名词（对于女孩有 3 个），即依序为："雷雨的兄弟"、"他之后的"、"后者之后的"、"在中间的"、"小格罗斯—文特"（Skinner：4，第 40 页）。因此，就社会实践而言，梅诺米尼人神话完全是二倍体，就像我在本讨论开始时（本书第 325 页）所假设的那样。因为，如果长兄称为穆德杰基维斯是名副其实，那么，幼弟处于第 10 个而不是第 5 个位置。因此，这十兄弟是二倍数（图 33）。

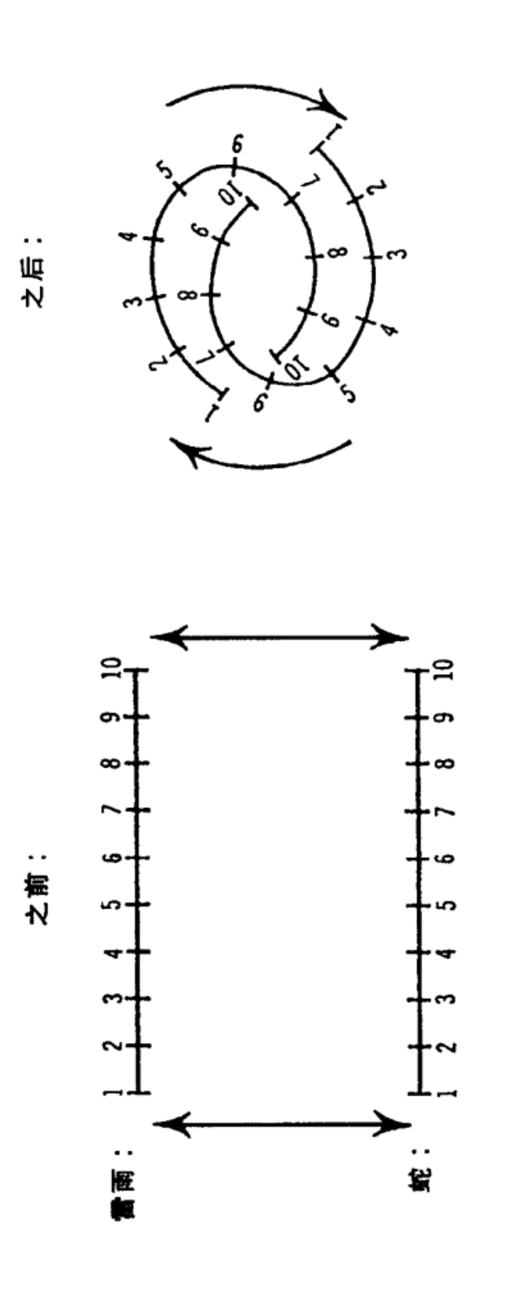
此外，我们知道有一个大草原克里人版本，因此是个外国版本（M_{477d}；Skinner：8，第 353～361 页），它以两个怪异的、可能相关的反常区别于其他版本：一方面，陌生的女访客选择第 5 个而不是第 10 个兄弟；另一方面，

有两个穆德杰基维斯,一个是10个男人的长兄,另一个是10个雷雨鸟(它们有10个女人作为姊妹)的长兄。实际上,克里人并不满足于把10个雷雨的组和10个冥界精灵(猫科的或爬行的)的组对立起来。他们还在这两大分野之间引入10个人的组,即10个兄弟的组,它起着中介的作用:众兄弟代众雷雨杀死了冥界妖怪,作为对所得到的妻子的交换(M_{477b};Bloomfield:1,第228~236页)。因此,在一个层面上的减的增乘伴随另一个层面上的减除。大草原的克里人拥有一套复杂的语汇,用于区分年龄阶层;但人们未注意到他们应用有序项(Mandelbaum,第241~243页)。

本着同样的精神细心考察一下这样的情形,是合宜的:称为穆德杰基维斯或以一个等当名词冠称的兄弟来占据长兄的地位,而占据按出生序为第二(M_{475a}的Schoolcraft版,载Williams,第124~134页)或第三(M_{474})的位置。因此,M_{474}和M_{477d}都截切10个兄弟的序列,前者在3个年长兄弟之后截下,而后者在3个年幼兄弟之后截下,这6个兄弟皆为女英雄所拒绝,于是,人们立即向她提议第5个兄弟,她同意了。

我们来考察梅诺米尼人。在他们那里,可以把神话同实际的习俗关联起来。我们已经看到,包含5个有序项的社会学序列被展开成一个包含10个项的神话序列,而如果说这序列得到经验证实,那么,它造成一种情境,其令人难解之处——如黑足人(本书第333页)在谈到10个指头的人手时借助一种解剖学的形象比喻所造成的情境。M_{479}结束时出现的周季周期性正是为了能够避免这种灾难性的偶发事件。因为,如果善和恶的力量、夏和冬的力量不是无休止地在无结局的激战中对阵,而是相交替,那么,它们就各自主宰一年的一半,换言之,它们的实力从此之后除以2。五个雷雨横行于夏天,五条蛇横行于冬天,而这一伙的其余成员每次都退居在他们处于其下风的那一半的后面。这样,就从一种系数为2×10的静态对立进到了一种系数为2×5的动态周期性(图34)。

这样,漫长的冬天缩减了一半。冬天的漫长远比夏天的延长来得可



$$\frac{10}{10} \Longrightarrow \left(\frac{5+(5)}{(5)+5}\right)$$

图 34　周期性引入之前和之后

怕,夏天的延长还是有益的。在冬天,梅诺米尼人焦急地期待春天的暴风雨。大草原的帮吉人(Bûngi)(大草原的奥吉布瓦人)和克里人以太阳舞作为庆祝雷雨的仪式(Skinner:5,第 506 页;6,第 287 页;参见 Radin:3,第 665～666 页)。像他们一样,梅诺米尼人也认为,雷雨是人类的朋友。当他长久未听到雷雨声时,就会感到很不舒服。当多次听到暴风雨的咆哮时,他们欣喜地写道:"嗨,这下可听到穆德杰基维斯了!"长子取这个名字正是为了向雷雨致敬(Skinner:4,第 73～74 页;参见 André,载 Keesing,第 61 页)。

神话系列和社会学系列之间的这种姓名纽带使我们的论证臻于完善。因为,梅诺米尼人神话在这一点上不同,他们的诸神有 5 个而不是 10 个雷雨神。[②] 主神穆德杰基维斯位于中央,侧翼往北是穆科梅斯(Mûkomais)即"冰雹的发明者",然后是维西卡波(Wi'sikpo)即"不动的鸟";往南是瓦皮纳马库(Wapinämäku)即"白雷雨",然后是萨维纳马库(Sawinämäku)即"红(或黄)雷雨"。北部的两个雷雨带来寒冷和暴风雨,南部的两个带来温暖的雨(上引书,第 77 页)。因此,这就证实了,这些神话所以援引 10 个一组的程式,只是为了撇开它,以支持 5 个一组的程式,后者自"远古时代"以来就成为唯一实在的程式,在那个时代,一个小姑娘变成预报雨的树蛙(参见 M_{241},MC,第 178 页),这转变使得周季的周期性得以确立。

② 人们可能提出异议说,斯金纳(14,第 49～50 页)引用了 16 个"雷雨的名称",它们用作印第安人的专名。穆德杰基维斯出现在表首,佩帕基德吉泽则在表尾。不过,这些名称是累积的;例如,在 M_{479} 中,佩帕基德吉泽(佩帕基特西泽)即"小格罗斯-文特",也叫莫萨纳泽(Mosa'na'sê),意谓"可怕者"或"破坏者"。这名称有时还添加上"雷雨人",因为这神喜欢化身为人(上引书,第 50 页)。另一方面,涂画的皮肤象征许多雷雨,它们已脱离首领和各个"真正的雷雨"(总共 5 个)(Skinner:4,第 104 页)。其他天神有闪电主人鹰和雷雨的侍从鸟(上引书,第 105～106 页)。因此,必须分小雷雨和大雷雨或主雷雨:"后者是五个大雷雨,所有其他的雷雨皆居于较低的阶级"(Skinner:7,第 74～75,77 页)。

这样，也就说明了10个一组的本质，以及所以会在某些神话中发现与比较适中的数字——2，3或4——相比为非寻常的幂的集合的原因（各个无文字的民族的故事通常满足于这几个适中的数字）。10字一组代表浸润集合（ensemble saturé），而神话的辩证法设法缩减之，以便用引人注目的发明来强调这个特征。英雄行得越慢，旅行在他看来就越短（M_{477c}）。东方天空的10或11个食人女魔（M_{475c}）残忍程度不等地让她们各自的情人挨饿：长姊吃掉全部食品，第2到5个姊妹一点食物也不给，第6个给很少一点，接下去4个与他们分享，第11也是最小的姊妹给出几乎全部食品。穆德杰基维斯故事的许多版本（M_{473c}，M_{477c}）建起了已婚幼弟和长期独身的长兄间的重要对立。实际上，幼弟首先集中了所有女人，然后把她们分配给各个兄弟，从年龄与他最接近的哥哥开始，依序一直到长兄。长兄大叫道："首先为最小的兄弟服务，这有点过分了！"（Skinner：3，第295页；参见Bloomfield：3，第235页）

因此，大的间隔是逐步地通过有条不紊地增添同神话的陈述相容的较小间隔来施加的。这就是说，这里采取的路线与我们初次遇到大间隔和小间隔问题时（CC，第68～75，387～388页），用几乎同样的措辞描述的路线相反。我借此机会指出，属于小间隔范畴的连续性既同生物学范围里的物种的共时不连续性，也同历法范围内的日和季的历时不连续性相对立。此外，这连续性还在白昼由红霓的色散表现出来；在黑夜无月又无星辰期间则由有使人同敌对势力相冲突之虞的完全晦暗表现出来。这整个问题我已从南美洲例子出发予以提出，它处于北美洲的北部地区。关于昼夜和季节的交替（M_{479c}；Bloomfield：3，第317，335页），梅诺米尼人讲述说，条纹松鼠（*Eutamias*）提议其他动物以其毛皮为榜样：冬天和夏天各持续六个月，正符合它背上条纹的数目。它战胜了熊，后者希望冬天和黑夜连续不断。实际上，熊的毛皮清一色是黑的。如果天始终是黑的，那么人就必须摸索着狩猎，这样，人就不可避免地与野兽遭遇，而这就使后者

在战斗中占上风。

因此,我们面对一个十分庞大的神话总体。不过,在这个总体之中,各个利用10个一组的神话以其所适合的步法相区别。这些神话不像常情那样到最初由小间隔主宰的地方去建立大间隔的领域,而是看来努力地通过倍增主人公数目直至10个一组来创造连续性的状况,以致10代表这样一个数,由之出发,各离散单位变得非常多,不再允许它们之间有明显的问题,在某种程度上融合起来,让连续的幂盖过可数的对立。此后,神话的步骤在于通过把各10个一组缩减为较小幂的集合(用2除它们)来破坏这种连续性。关于"雷雨鸟"的各个梅诺米尼人版本(M_{478},M_{479})就此而言同独身兄弟神话组的区别仅仅在于,通过诉诸周季周期性来获得一个结果,而神话组的其他神话也达致这个结果,但凭借的方法不同。我现在应当确定这些方法的性质,以便再把他们归并到同一些原理,如果可能的话。

在攻读下一个神话之前,读者最好再认真读一下M_{479},它是又一个梅诺米尼人版本。

M_{480a} 黑足人:红头

从前有个男人,独自与母亲一起生活,没有家庭,远离人生。他的头发像血一样红。一个少女长途跋涉,一天来到了他那里。她刚被创造好,从地下出来;她还不知道吃喝,也不会做任何事。红头赶走了她,因为他喜欢独自生活。女英雄离开后到一个蚁巢避身,乞求昆虫帮助。她想得到某种本领,以便强迫红头接受她。

蚂蚁们可怜她,命令她到茅舍里去偷两张柔软的皮,带回给它们。然后,它们又打发她出去,到翌日回来。女英雄回到蚁巢时发现,两张皮已用箭猪的刺绣得很漂亮。这就是这种产业的起源,因为最早的绣匠是蚂蚁(参见本书第244页)。然后,它们装饰了红头母亲的衣袍,叫女英雄把这袍子放在老妪的套裤边上,老妪极想置备绣过的

皮。女英雄于是就躲进灌木丛,等待事情的结果。

当红头和母亲回到家时,眼睛一亮,看到这漂亮的衣服。红头得知,它们是那个陌生少女的作品,就要求母亲找回她,给她吃,命令她给鹿皮靴绣花。女英雄答应做这工作,不过提出,在她施展才干时,不可以看她。事实上,她只是把鹿皮靴交给蚂蚁,它们在第二天就让靴子布满绣饰。她用同样计策装饰猎人的外衣,前后衣身绣上圆盘图案,肩头和袖子绣上条形图案。圆盘代表太阳,少女从它获得一部分本领。一只鼬鼠(蚂蚁给它做了很美丽的服饰)告诉她,自己向蚂蚁要求怎样的装饰图案:外衣上的条纹象征它走过的足迹,鹿皮靴上的其他图案代表这些动物踏雪的地方。

红头以为这些令人折服的才干为女英雄所有,便想娶她为妻,但鼬鼠劝阻她,叫她不要答应。它甚至叫她弄来一块锋利的骨头,乘这男人睡熟时用它杀死他。她照办了,然后她逃到印第安人那里,从他们那里学到了绣艺。(Wissler-Duvall,第 129～132 页)

这个女英雄无家,没有过去,从乌有乡来,又纯真无邪。她同我们已遇到过的其他女英雄相一致。像 M_{479} 的女英雄一样,她也反面地用毫无亲属关系来界定。M_{479} 的女英雄不适合结婚,在那里表现为抗拒结婚:两者都是非妻子。M_{480} 的女英雄自己不会做任何事,也不知吃喝,这也同 M_{478} 的教管的姊妹相对立。因此,她就是非妻子,又是非姊妹。这个解释靠曼丹人希达察人的版本得到证实。在这些版本中,M_{478} 的忠于兄弟的姊妹和 M_{480} 的背叛的非姊妹(她杀死不想嫁的男人)变成了背叛兄弟的姊妹,而像在 M_{478} 里一样,她也单独与他待在世间。曼丹人女英雄起先教管弟弟(M_{481};Beckwith:1,第 96～102 页;Bowers:1,第 312～314,366～369 页;希达察人版本,第 370～373 页),后来变成食人者。她攻击天上世界的居民,剥下他们的头皮,粘贴在她的衣袍上,并有规则地排列起来。但在左胸上

方留下一个空位,只有兄弟的头皮可以来填充。这女杀人者推想,这样,她可以把爱弟留在心上,并且,因为人们用左手把食物送入口中,所以,她首先给他吃。这英雄得到一个保护精灵的警报,逃跑了。食人女魔追逐他,他用箭射中她的腋窝,使她受伤,但未杀害她。她在登上天之前把自己的装饰有头皮和贝壳的袍子给他,它从此之后成为一个祭坛的组成部分,主人和妻子们以它举行庆祝祭仪,以便战争获胜。

因此,在 M_{480} 的**生产性非姊妹**转变成**破坏性姊妹**的同时,也从刺绣起源神话过渡到剥头皮起源神话。而且,这种转换甚至在黑足人神话体系内部进行,因为"红头"的另一个版本(M_{480b};Josselin de Jong:2,第97~101页)使这女英雄在"红头"杀了她的丈夫之后成为一个无可慰藉的寡妇。她拒绝了许多求婚者,最后屈从于其中一人,但条件是他首先得替她向这杀人者复仇。

这年轻男人得到超自然保护者的帮助,它们使他化身为一个印第安美女。他如此变形后便在"红头"那里出现。"红头"命令她在天黑前绣好他的鹿皮靴和套裤;如果做不到,他就要杀她。这个伪装的女英雄去到远方灌木丛中,把这工作托付给蚂蚁。"红头"对结果表示极为满意,决定娶她为妻,尽管热诚的亲友已替他观察到,这个自称的女人有男人的眼睛。她趁丈夫熟睡时,把鹿角做的一个锥子硬插入他的耳朵里,再用一块石头敲打这锥子,直到钻透头颅。然后,她剥下这受害者的头皮,逃到一个保护者那里,把一半头皮给她,作为交换,要求她让自己恢复男相。这英雄回到了村里,他在那里庆祝第一次战争舞。他把半张头皮给了他所爱的寡妇,于是她同意嫁给他。

作为第一个黑足人版本和曼丹人版本之间的中介,这第二个黑足人版本保留了绣艺的题材,但把它挪到了后面。它不再涉及这种技术的起源,而假定它是已知的。但是,它像曼丹人的版本一样也讨论猎头的起源和战争仪式的起源。

然而，M_{480b}把头皮的献祭和战争仪式同婚姻关联起来。根据这个观点，可以看出神话组（M_{479}—$M_{480a,b}$）和本讨论由之开始的神话组（M_{473}—M_{476}）之间有着初步的相似性：后一个神话组已经确立了联姻和头战利品之间的联系。不过，跟第三个神话组（M_{478}—M_{479}）的相似性也同样显而易见。实际上，黑足人称 M_{480a} 的女英雄为"女人后女人"（Femme-après-Femme），这里意谓她有不断复活的长生本领（Wissler-Duvall，第 132 页，注①）。因此，这是像蛙那样的周期性生物，它在梅诺米尼人神话（M_{479}）中司季节的交替，并且像它的学名（*Hyla versicolor*）所提醒的，它具有变换颜色的本领。

可以明白，M_{480}的女英雄除了具有复活的本领之外，还有另一种本领，使她得以化身为一个女人或一个男人。她时而是一者，时而是另一者，视版本而定；在后一种情形里，这男人变形为女人，以便战胜敌人，引诱他。黑足人有时甚至说他们的女英雄是伪装成女人的男人，被太阳派到地上来杀"红头"（同上）。这样，她同一个著名循环即脸有伤疤的（Scarface）男人的循环的英雄相混同。现在，应当来考查这个循环。

按照一个黑足人版本（M_{428a}：McClintock，第 491～499 页；Spence，第 200～205 页），这英雄无非是我已详加讨论过的（第四篇）那个循环中一个天体和一个女子结合而生出的儿子。同样来源的另一些版本[$M_{482b,c,d,e}$；Wissler-Duvall，第 61～65 页（2 个版本）；Grinnell：3，第 93～103 页；Josselin de Jong：2 第 80～82 页；Vhlenbeck，第 50～57 页]让一个印第安少年被一个伤疤破相，他追求一个村姑。这姑娘斩钉截铁地回答说，当这可怕的痕迹消失之后，她就嫁给他。这男孩绝望之下出去冒险；他到了太阳那里，同这天体的儿子晨星结下友谊，还得到了太阳的妻子月亮的保护。母子俩为他说情。太阳尽管残忍，但还有恻隐之心，为他医治，使他酷似自己的儿子，以致后者的母亲也分辨不清这两个人。

尽管有太阳保护，有一天这英雄还是踏上了西征之途。他遇到了七

只鹤、天鹅或野鸟,把它们杀了,带回了砍下的头。这就是剥头皮的起源,战士们从那时起便展示头皮,作为他们的功绩的证明。太阳为消除了敌人而感到高兴,遂把战争仪式教给这个被保护者,还给了他一支引诱少女的魔笛(Wissler-Duvall,第 66 页,注①)。为了回到亲人中间,这英雄沐了蒸汽浴。然后,他登上了天,在那里变成一颗星辰,人们常常把它混同于晨星(M_{482b})。按照另一个版本(M_{482d}),他娶了心上人;两人白头偕老,生了许多孩子。或者(M_{482e}),他与那残忍女人睡觉,然后驱逐她,以惩罚她的邪恶。

我们还已知道这个神话的苏人异本,它们保留了其原因论功能,但以多种方式作了微调。在奥格拉拉·达科他人那里,有个故事说,一个野蛮女人答应嫁给情人之前先考验他。这故事也关涉剥头皮刀的起源。他被情人打发去寻找一种名叫/ptehiniyapa/的未知东西。这英雄靠两个老妪(她们是太阳和月亮)的帮助而发现了它。可是,当他带着战利品返回时,这少女变成了林鹿(*wood deer*),躲开了他,结果,产生了对这种猎物的食用禁忌(M_{483};Beckwith:2,第 401～405 页;参见 Wissler:1,第 128～131 页)。这个出人意料的结论提出了一个问题,我到后面加以解决(第 377～378 及以后各页)。M_{483}用野牛的红角象征剥头皮刀,这种比喻表达方法使我们得以把这个神话组一直扩大到文纳巴哥的人,这是生活在大湖南面的苏语部落。他们有一个神话涉及神奇武器和雷雨鸟氏族战争仪式的起源(M_{484};Radin:2)。它以 10 个兄弟的幼弟为英雄,他的名字叫"红角"。它一方面涉及雷雨鸟,另一方面又强调回到 10 个一组(10 个兄弟、10 个黑夜、10 张头皮)。这提示,我们从 M_{473} 出发所经过的环路可能在苏人那里闭合。克劳人(也是这个语系的组成部分)的神话也最后表明了这一点。不过,在放下 M_{483}之前,可以指出,这英雄在弟弟和一个同志陪伴下去寻找那未知的东西,换句话说,这两个人物中,一个**比兄弟小**,另一个**比兄弟大**。实际上,达科他人看不起后出生者(Beckwith:2,第 401 页注③),但在

他们看来，用仪式结成的友谊纽带即所谓/hunka/高于其他一切（Walker，第122～140页）。因此，这里，“兄弟”这个范畴不是像穆德杰基维斯循环中那样被10个一组这个宽泛程式从外延上穷尽，而是从内涵上被穷尽。无疑，这种逻辑转换产生于我业已指出的达科他人赋予数字4的优势地位（第340～341页），这种优势还可能促使他们排斥10个一组而支持较低阶的幂。

本讨论开始时，我已利用过两个克劳人神话（M_{467}—M_{468}，第325～326页），从它们所拥有的算术进行了考察。我现在要指出一点。我拖延到现在才说，是为了强调起见。这就是，在一种情形里，英雄战胜一个占有所有食物和女人的头领，在另一种情形里，他战胜了7个兄弟和3个食人姊妹，这3个姊妹除了最小的妹妹之外都是阴道带齿的女人。因此，这些神话设定了，一个捕获女人和占有食物的男人是跟破坏男人的、食人的女人同系的。这后一些男人是雷雨鸟（在我已同时引用过的曼丹人版本——$M_{469a,b}$——中是食人野牛，我在后面第362页上还要回到这些版本上来）。

因此，这些苏人版本使我们重又回到出发点上，并且由此观点看来，令人瞩目的是，克劳人也有一个关于剥头皮起源的神话，它同黑足人和达科他人的神话相似，也讲述带疤痕的人的故事，其奇特的表达方式接近于我们已在梅诺米尼人那里遇到过的周季周期性起源神话：

M_{485} 克劳人：红头

一个少女要求求婚者给她带来“红头”的头发，这样，她才肯答应他。这英雄上路了，遇到了一些超自然保护者。他献给他们各种不同的鹿种（或者按土著分类体系可等同于鹿的动物）：羚羊、牡鹿、鹿、美洲“antilope”[羚羊]，从而得到了他们的帮助。一头白尾雌鹿[*Dama virginiana*]和一只雌蚂蚁（参见$M_{480a,b}$）帮助他伪装成少女，屈狸又使这变形臻于完善。

英雄变成了蚂蚁后战胜了“红头”的卫士们的监视，这次卫士依

次为鹤、草原狼、犬、狼和蛇。他又化身为女人,向“红头”提出结婚。“红头”娶了她,但仍叫兄弟帮助提防这个自称的女人。她手臂上有疤痕,这男人已察知。

这假女人利用丈夫熟睡之际杀了他,割下头发,使之成为秃头。然后,她又化身为男人,逃之夭夭。众兄弟追逐这英雄,但他在沿路布设的保护者的帮助下逃脱了。他把“红头”的头发交给了未婚妻,人们庆祝他们结合。(Lowie:3,第 141~143 页)

现在来看另一个故事。

M_{486} 克劳人:带疤痕的男人

从前有个印第安人,小时候游戏时跌落在火中。他恨自己脸上烧焦的半边。一些超自然保护者要他去央求一只生活在远方的鹰。这禽答应帮助他,条件是他要保护好雏鹰,提防水妖一个个来吃它们。这英雄接受了条件,鹰把他介绍到太阳那里,太阳的孩子用一面魔镜给他医治。为了答谢,他教他们各种游戏。过了 20 天[③],太阳把客人打发回鹰那里,要他保证今后再也不要愁眉苦脸地看太阳。

这鹰向英雄预报,大雾即将降临,预示着水妖要来袭击。一个妖怪从水中突现,英雄把烧红的石头扔入它的口中,把它杀死。这是一种“长水獭”,这种神话动物在克劳人的魔鬼谱中取代有角的或有毛的蛇。雷雨带走了尸体。

在小鹰长大后,太阳命令鹰让它儿子把英雄送回去。在初雪之时,众鹰把这人背回村里。回到村里,他娶了一个美少女。她曾说过,如果他的半边脸没有烧焦,他就会令她倾心。从此以后,这英雄有了

③ 太阳和月亮相互尾随地在天上走过的时期。参见霍夫曼(Hoffman),第 209~210 页。

预言时令变化的本领。(Lowie:3,第152～156页)

这里,英雄在同鹰结盟后便战胜了一头长水獭,获得了预言时令的本领,而在另一个版本(M_{486b};Lowie:3,第144～149页)中,水妖迫使他纯粹而又完全地重回人的状况,不再卷入高低势力的大冲突。这就是说,就像在梅诺米尼人那里那样,在没有解决这种冲突的本领的情况下,要使这冲突通人性的唯一手段在于确立或发现周季周期性,后者化身为一个人,他引起时令变化(M_{479}),预报这些变化(M_{486}),或者,他被赋予各种各样生活而本身就是同期性的、变动不居的生物(M_{480})。

由此可见,自从本讨论开始以来,我们走着两条路线,它们相应于两种平行的或会聚的程式。它们以一个两面人——一边美,另一边丑——为共同特征。按照一个程式,这个人物让为数很多而又对抗的队组进行交替;而按照另一个程式,这个人物通过改变性别而同自己交替,并通过创始剥头皮和战争仪式而设置新型的组织间关系:不再是超自然的高低势力之间的,而是同胞和敌人之间的关系。在所有这些情形里,这些队组都构成系列,而神话致力于对它们作集中或分散的处理。这些神话通过把一个妻子配给10兄弟家庭的每个成员而把它们集中起来(M_{473}—M_{477})。它们通过对由一个男人占有的众妻子作再分配(M_{467})或者通过分配征服敌人得来的头皮来分散之。带回来的头皮使得同胞间可以通婚(M_{480b},M_{482}—M_{486}),一如夺回敌人的头皮使得可以同外乡人通婚(M_{474}—M_{475})。

迄此为止,分散和再集中的运作都一直对女人、头皮进行或者同时对两者进行。剩下来我们要考察一种转换,它属于同一个神话组。但在这种转换中,分散和再集中这次作用于男人,这样,就一方面反转了穆德杰基维斯循环,另一方面反转了"红头"循环。

M_{487} 奥格拉拉·达科他人：石头男孩(1)[参见 M_{489}]

从前有四个独身兄弟，接待了一个陌生的女访客。她当着他们的面时总是遮掩面孔，因此，幼弟变成鸟监视她。他看到，她的脸上布满毛。这是一个女巫，她企图攫取四兄弟的头皮，以便她那用类似战利品装饰的袍子可以完工。她成功地杀死了三个年长的兄弟，但最小的使他们在被这女食人魔砍下头后又复活。

第二个女访客受到同样的监视，但怀有一颗纯洁的心，只想为兄弟们做鹿皮靴。可是，过了一段时间后，兄弟们一个接一个失踪了。

这女人独自待在世上。她吞下一块石头，它使她怀孕。很快，她生下一个儿子。他长大后，就出去寻找叔伯们，在一个坏女巫的茅舍前发现了他们的遗骸。她也想杀死他，但他的石头身体刀枪不入。他弄死了这老妪，使叔伯们复活。

冬天到来，英雄遇到几个少女，她们邀他到积雪的山坡上作滑雪比赛，想让他被石头碾死。他杀死了她们。这些少女是野牛变的，它们的同类为了报仇而来攻击众兄弟。他们获胜。正因为这样，男人们得到了野牛这种猎物。(Wissler：1，第 199～202 页；关于一个东方版本，参见 McLaughlin，第 179～197 页)

尽管这神话包括剥头皮的题材，但主要还是回到冬季狩猎仪式上来。在同一些达科他人那里，神烟斗的象征另外还说明了猎头和野牛之间的联系。这烟斗代表红色的，不可触摸的处女，把攻击者退缩到残骸的状况，但把野牛给予尊重它的人，如同他们用头皮装饰烟斗："它命令他们带回敌人的头皮，通过吃野牛肉来跳战争舞进行庆祝"(M_{487b}；Wissler：1，第 203 页)。这种烟斗也称为"白袍"、"杯"或"贝壳"。就像 M_{487} 已经做的那样，它也回到关于圣袍起源的曼丹人神话，后者描述说，这外衣用头皮装饰，

但实际上是贝壳，如同可携带的祭坛的名字(*Shell Rode Bundle*)[壳袍束]所表明的那样，而人们正是把这圣袍供奉在这种祭坛上。

创造冬猎仪式的曼丹人神话($M_{469a,b}$，上引书，第 303 页)也把冬猎同剥头皮的起源挂起钩来。一个倒霉的年轻猎鹰者必须夺得一个头发有四种颜色的食人魔的头。一头白尾雌鹿(参见 M_{485})用自己的身体摩擦他的裸露身体，从而把他变成少女，但给他保留了腿，使他依然是个善跑者。他到了食人魔那里。他找到一头食人禽作为姊妹，让食人魔娶她为妻。这假妻子一有机会就杀了丈夫。然后，她借口女性的不适，要独处，乘机逃跑。④

这英雄迭经变故，其间杀死了食人姊妹，攫取了她的头。此后，他遇到了三个鹿姊妹[种名 *Dama virginiana*；*Dama hemionus*；*Cervus*]，她们都有带齿的阴道，又遇到了第四个女人，她是一头无恶意的野牛，他娶了她。她保护他，抵御她的七兄弟的侵害，他们是食人的战神。在解除了他们的神奇武器之后，他决定回到亲人中间。⑤ 他的妻子答应他离去，但警告他说，

---

④ 应当对大草原苏人那里的各个冬猎神话作比较研究。一个奥马哈人异本(M_{469c}；J. O. Dorsey：1，第 185～188 页)用四个头发分别为白、红、黄和绿色的雷雨食人魔取代曼丹人的四元头发食人魔。另一方面，上面已讨论过的克劳人神话($M_{467,468}$)让一个作为被保护者的侏儒出场。然而，创建冬猎仪式即所谓"雪猫头鹰"的曼丹人神话详确说明，保护鸟是个侏儒(M_{469}；Bowers：1，第 286 页)。此外，在克劳人神话 M_{468} 中，冥界精灵以一头猫头鹰为妻子。这鸟在希达察人那里重又出现，也采取冥界精灵的形态，但明显地通过所谓"大地之名"的仪式而同夏猎相联结，而创造这种仪式的神话(M_{469d}；Bowers：2，第 433～434 页)让一个异乡人去救助三个印第安人，他把她们作为姊妹对待，而不是像在 M_{469} 中，三个异乡女人借口嫁给一个印第安男人而把他弄死。关于曼丹人和希达察人那里冬猎神话和夏猎神话间的对称关系，参见 L.-S.：19。

⑤ 神奇武器之被降服是一次错误选择的结果，这个题材我们已在一个阿里卡拉人神话(M_{439}，第 196 页)中初次遇到过，这神话也是关涉剥头皮的起源，它在曼丹人和希察达人那里有异本(Will：1，第 2 页)。

她出于妒忌，将弄死他再婚所娶的前四个印第安女人。因此，他选择了一些人品平平的妻子，她们相继被杀死，此后才选娶了头领的女儿，尽管头领在他回来后就一直要把她许配给他（Beckwith：1，第 149～154 页；Bowers：1，第 286～295 页）。这个妒忌的女人是 10 个一组的第 11 个。她是个混合的生物，半是野牛半是女人。她反复制造鳏夫："今天人们仍相信，一个接连失去几个妻子的男人是这个[神话的]吃醋女人的受害者"。（Bowers：1，第 295 页）实际上，我们不会忘记，由于实际的状况，在村子附近、有时甚至在户内举行的冬猎从社会等角度来看呈现家居乃至内婚的内涵，而夏季的游荡式狩猎有着冒险、战争和外婚的内涵。冬季仪式创建神话围绕吃醋女人的题材展开：像在 M_{469} 中那样，这女人维护自己的权利，或者，当年轻男人把自己妻子交给村中的长老时，相反她必须向红棒仪式行致敬礼（M_{463}—M_{465}）。夏季仪式创建神话对称地解说了不忠贞的起源："正因为这样，现在竟至于一个男人会抛弃妻儿，把他们忘却。"（M_{462}；Bowers：1，第 281 页，参见 L.-S.：19）

无疑读者会想，我们去向何方？为了让读者放心，我请大家回想一下，10 个或 11 个兄弟的长兄穆德杰基维斯（就像 M_{469} 的女英雄是 11 个兄弟和姊妹中最年轻的）因妒忌而创造了月事的周期性。然而，穆德杰基维斯本人也是个混合体，至少从功能方面来说是如此，因为，在妻子不在时，他得亲自操持独身者的家务。几乎所有版本都指出这一点，但克里人异本（$M_{477a\sim d}$）说得较详细。穆德杰基维斯在接待陌生的女访客时高兴地叫道："现在我们再也不需要做自己的针线活了！"（Bloomfield：1，第 230 页）或者，他这样说："我无法再为兄弟们操劳下去；我们没有能力进行烹调，也无能力制作鹿皮靴……"（Skinner：8，第 354 页）有些神话用一个傻瓜和一个无知者的特点来描摹他；另一些神话说他轮番采取两种姿态：一会儿虚张

声势，一会儿懦弱胆小。在一个男人的鳏居和其妻来月经时所处的境地之间，不难找出一个可比点。不过，我暂且撇开这个问题不谈。

这番阐释把我们带回到曼丹人，所以，的确最好扼述一下他们的狩猎仪式，这使我们得以在我们的所有神话之间引入一种补充联系。曼丹人和希达察人那里有三大狩猎仪式：我们已就创始神话 M_{464}—M_{465}（第 317 页）说起过的红棒仪式、刚才提到的雪猫头鹰仪式（M_{469}）和创建神话也已援引过的小雕仪式（M_{462}，第 305 页）。前两者是冬季仪式，第三种是夏季的仪式。尽管有这些差异，还是可以按照雌野牛（它用作为一个不变项）在神话中所占据的地位把它们排列成连续的系列。对于 M_{464}—M_{465}，这雌野牛是同胞，帮助印第安人打败 10 个或 12 个敌对村子。这些村子联合起来以密集而又饱和的攻击相威胁，印第安人砍了 100 个头，粉碎了这攻击。我刚才证明，在 M_{469} 中，这雌野牛是个混合动物，介于人类的代表和她自己的家族之间，而这家族由杀人的姊妹、食人的兄弟和战士组成。相反在 M_{462} 中，这雌野牛与同伙相勾结，她把人丈夫招引到同伙那里，使他面临更严重的危险：

冬季 { 红棒：　　同胞，雌野牛……………………敌人
　　　 雪猫头鹰：同胞………雌野牛…………敌人

夏季：小雕：　　同胞……………雌野牛，　　　敌人

雌野牛如此从同胞营垒转移到不共戴天的敌人的营垒，使人想起另一个属于同样类型的转移（本书第 214 页）。在现在的情形里，这转移由每个神话的特定结构得到解释。红棒使战争的成功取决于狩猎的成功：正是靠了野牛的帮助，印第安人战胜了敌人。冬猎也即雪猫头鹰的神话保留了上述程式但反转了它。因为，这里首先关涉一个剥头皮起源神话；只是在创建了这仪式之后，英雄才战胜了雌野牛的其时为战神的众兄弟。就像人们所能预期的那样，夏猎创始神话采取另一种视角。英雄战胜了

野牛之后,凭借女人的坚贞(她是坚贞的化身)——换言之,凭借她没有妒忌心,额外地还获得了农业。因为,曼丹人和希达察人在玉米长到齐膝时到大草原去狩猎,这种征伐有时候使他们与敌群遭遇;他们为了收割而返回村子。因此,可以把复杂的仪式和神话体系归结为三个公式:

(1)(战争)$=^{f}$(狩猎)

(2)(狩猎)$=^{f}$(战争)

(3)(农业)$=^{f^{-1}}$(狩猎≡农业)

如果现在回想起来,在曼丹人和希达察人那里始终有一只蛙不自觉地服务于(通过 M_{460},M_{461})两个天体争论的题材(在 M_{465} 中,一头雌野牛专事激发这争论),那么,就可以认识到雌野牛和蛙之间的相似性在这神话体系之中所具有的运作价值;并且,也更可以把前者在曼丹人神话中的作用和后者在梅诺米尼人神话中的作用加以对比:两者都是中介,一个介于冬和夏之间,凭借它所唤起的雨,另一个介于狩猎和战争之间,凭借它诱导人去猎获的头皮⑥,或者,对头皮的胜利猎获确保他们和自己人在狩猎它本身时获得成功。

⑥ 关于剥头皮同雨和露的联系,参见 L.-S.:5,第 249~250 页;Bunzel:1,第 527,674~689 页。

Ⅱ　三种装饰物

这里我们又回到了天体争论上来，不过转了一个大圈子，而这使我们得以明白，为什么以此方式开始的那些神话把它们的故事同箭猪事件或者10个一组题材联结起来，但却不同时与这两者联结起来。因为我们已经知道，箭猪这个角色代表周季周期性生效，而且我们在前面已经明白，10个一组的程式是同这种周期性的现实存在相排斥的：为了成功地引入这种周期性，必须使10个一组让位于较低价的集合。因此，在一种情形里，各个神话在开始时就关注这周期性；在另一种情形里则反过来，到后面才致力于建构它。

在第四篇中，我从一些阿拉帕霍人版本（M_{425}—M_{428}）出发研讨了天体争论；因此，看来意味深长的是，现在又是阿拉帕霍人提供了一些异本，而借助它们，一条长长的旅程得以闭合。这些异本例示了两个系列，它们是平行的或者汇聚的，视情形而定。我已把它们分别归类于“红头”和“石头男孩”这两个标题之下。

M_{488}　阿拉帕霍人：红头

从前有个美少年，但他很懒惰，一直睡懒觉。有时，他甚至整日价躺在床上。他的父亲几经踌躇，最后决定教训他。这男孩差点丧命，但仍懒性不改；他还暗自决定攻击其父对他谈到的食人魔。

他去到一个老妪那里求救。她告诉他，食人魔住在东方很远的地方。这英雄上路了。第一夜，他把供给他的肌筋扔入火中，这些肌筋在火中卷曲起来，还使大地缩短。这样，目的地就趋进了。翌日，他又重复这样做。一对老夫妇给他指点食人魔的妻子的住地，告诫他向她请求。这女人答应了，把自己的体貌给了英雄，派他去到她的七

个丈夫那里,借口送鹿皮靴去,指望因此他可以受到款待。可是,枉费心机,那个最小兄弟发现,这女人有男人的手臂。

这英雄伪称给长兄捉虱子,砍下他的头,逃跑了。其余几个兄弟接到卫鸟发出的警报,遂追猎他。他躲进女保护人的铁[原文如此]帐篷里。追赶者们很快来到,他们威胁她。她装出好像给他们开门,可是迅速把金属门关上,卡断了这六个人的头颈(参见 M_{241})。这女人把丈夫的头留下,把其余的头给了英雄。那头发都是火红色的。

英雄在夜里返回家里,静静躺下睡着了。翌日,他父亲想驱赶这个占据儿子床位的陌生人。他认出了儿子,于是款待他。这就是食人魔的末日。今天,人们还对睡懒觉的男孩说起食人魔。(Dorsey-Kroeber,第126~133 页;异本,第 133~135 页)

我将把这个神话和另一个神话一起加以讨论,后者说明了另一个系列。

M_{466} 阿拉帕霍人:石头男孩(参见本书第 325 页)

六个兄弟同一个姊妹一起离群索居。一天,长兄决定去访问另一个营地。途中,他发现一个陌生的帐篷,里面躺着一个老妪。后者解释说,她脊椎有病痛,苦不堪言,央求这旅行者帮助他,给他踩背。可是,这老妪背部有尖突,把他杀死了。这女巫用帐篷的柱桩把尸体钉在地上。然后,她把烟斗中的灰撒在嘴、口和胸等处。

每个兄弟都落得如此下场。那姊妹独自在世上,绝望之余,开始过流浪生活。一天夜里,她把一块圆形透明的小石头放进口中,那石头的样子令她垂泪。不久,她生下一个儿子。他迅速长大,叫名"亮石"。他目睹母亲哭泣,便决定去寻找那几个失踪者。他来到那个老妪那里;她重施故伎,叫他服侍她。可是,这英雄的身体是石头做的,把她的身体压得粉碎。他把这女巫的尸体放在火堆上,化为灰烬。然

后，他使六个叔伯复活，于是合家团圆。

一天，又出现了一个老妪，她带着一只装满衣服的袋，还有一根铁掘棒。她拒绝在主人面前打开这袋，因而“亮石”变成啄木鸟，暗中监视她（参见 M_{487}）。他看到她抖开七件男人衣服和一件女人衣服，它们的缘饰用阴毛做成。这女巫自言自语，他于是得知，她想杀死他以及他的母亲和叔伯，以便从尸身上获取她做衣服所需要的毛。

借口派这老妪去挖野块茎，把她支开，然后用火烧她的袋子。她看到烟而警觉，赶忙跑回来。她用铁棒从火中取出一顶装饰有两个睾丸的帽子和一个铁盾，后者被覆的毛皮已烧掉。她用这两样东西装备起来后便投入战斗；敌人的箭射在盾上又弹回去，没有伤着她。可是，当“亮石”用箭从中间射穿两个睾丸时，她便倒地死去。人们把她的尸体放在火中烧掉。

迭经这些磨难之后，这一家决定到部落的主营地去落户。一个印第安男人马上向这姊妹求婚，娶她为妻，生下一个美丽的小女孩。至于“亮石”，他也赢得一些少女倾心，她们一夜一夜伴他共宿，但他不能决定同哪一个结婚。

这姊妹被哥哥的成功搞得心烦意乱。遂爱上了他。她一连多次冒充一个夜访的女客。这英雄感到奇怪，这个睡伴怎么老不开口，遂在她的肩上涂彩作为记号。醒来后，他认出了她，羞愧万分，便整天躺在床上。不知怎么，小孩们也知道了这事，他们指责这乱伦。入夜，“亮石”到一座小山上去哀号。他的母亲四次恳求他回来，但毫无用处。他决定放弃做人，变成石头。他认为，这是永不看到姊妹的唯一办法（参见 M_{481}）。他在这座山上变成一块石头，它明亮至极，在远处也可看到。（Dorsey-Kroeber，第 181～189 页）

我现在仅仅回顾一下一个格罗斯—文特人版本（M_{470}；Kroeber：6，第

97～100 页)。它比较简短,似乎介于同一神话的克劳人版本(M_{467})和阿拉帕霍人版本(如上)之间:英雄不是逃避姊妹而是强奸了一个头领的妻子,这似乎与 M_{467} 的情形相同,因为为了惩罚他垄断所有姑娘的婚姻,人们也这样对待他的大老婆。从联姻理论的观点来看,这构成了乱伦的反面滥用。

就 M_{466} 的女巫所要求的,为广泛流传直到火地岛其他神话(Lothrop,第 100～101 页)所证实的医治方法而言,应当指出,阿拉帕霍人属于阿尔衮琴族,那里采用这种治骨疾的方法:“新生儿具有用脚治背痛的本领;人们让他们踩有病的背”(Speck:7,第 80 页);考虑到下述一点,这就更显得一致了:奥马哈人说,按照这个神话,女杀人者的肋骨处于最低位置,即胎儿的头在她上面,而由于这个缘故,奥马哈人把肋骨和胎儿一起列入他们的一个氏族的特殊禁忌之中(Fletcher-La Flesche,第 175 页)。至于不正常的出生方式,则提出了非常广泛的问题,我们还未加研讨。

我不再讨论这些神话提到铁器——帐篷、桩柱、掘地棒——的问题,因为我不知道,它们所用的究竟是当地出产的什么材料;无疑,在其他版本中出现的是石头。以功能观点来看,就像盾的插段所表明的那样,铁是同毛皮相对立的:铁能抵挡火,毛皮则不能。如此提到毛皮或皮的独特性质,再加上提到阴毛(在北美洲,不光阿拉帕霍人用它制作外衣和裤子的缘饰),便把我们引导到一个达科他人异本,它比另一个异体(M_{487})内容更丰富,我在此对之大加删削,只保留某些方面。

M_{489} 奥格拉拉·达科他人:石头男孩(2)(参见 M_{487})

四个兄弟离群索居,干一切女人的活。长兄的脚受了伤,看着自己的大脚趾长大,他把它切开,从中取出一个小姑娘。她长大后,为这些独身男人操持家务,他们待她如姊妹。为了留在他们身边,她拒绝一切邀约。

四兄弟一个接着一个消失了。一天,她为了解渴而把一颗白色

光滑的燧石放入口中，结果怀孕了。儿子出生，长大。她教育他。尽管他的肉坚硬如石，她还是担心他也会消失。

这少年为母亲的眼泪所感动，决定寻找伯伯们。经过长途艰难跋涉，他发现了魔鬼伊亚(Iya)的隐藏地，它变成了一个小老妪，想杀死他而未得逞。正是它杀了他的伯伯们，想用他们的皮制革。英雄使他们复活，并战胜这老妪，在战斗中她又露出男巨人的原形。然后，他用焚烧阴毛得到的烟使无数受这魔鬼所害的人复生，这些阴毛是他们动身时，他们的处女未婚妻子用来装饰他们的衣袍和鹿皮靴的。英雄在同伯伯们一起返回营地之前，警告伊亚说，要把它踩得像一张干皮那样扁平。这魔鬼去咬敌手的脚，但后者成功地挣脱了。可是，他失落了一只鹿皮靴，再也找不到，因为就在这当儿，伊亚已杳无踪影。(Walker，第193～203页)

我要讨论一下这个神话。它是美洲口头文学中最优美、最丰富也最富戏剧性的作品之一。我也不想尽情对它作条分缕析直至把它弄得面目全非。因为，毋庸置疑，不对它作专门的研究，就不可能恰如其分地对待它。英雄诅咒魔鬼时这样说："我现在要把你的头和手臂踩得像一张干毛皮，你将伸长着躺在这个没有树木，没有花草，没有水，没有任何动物出没的凶险峡谷里。太阳烧烤你，寒冷冻结你。你将明白这些苦难，不得不忍受，你将饥渴交迫，但没有人会来救助你。"(上引书，第202页)这魔鬼一直伸展到地平线的尽头，从而同一片不毛之地相连，它还成为引起饥饿的季节的绝对极端的化身，而这就解释了其他本文为何使它成为一个贪吃的食人妖、饕神(Beckwith：2，第434～436页；参见曼丹人神话M_{463}中的美丽少女，她露出食人女魔的真相，这女魔是冬天饥馑的人格化)。

然而，这种把大地比做衣袍的修辞手段也见诸独身兄弟故事的一个达科他人版本，它详细说明，每一人都是对一种风的人格化(M_{489c}：Walk-

er，第 176～179 页。参见 $M_{489b,d}$；上引书，第 173～176，179～181 页；M_{489e}：Beckwith：2，第 394～396 页）。陌生的女访客嫁给了南风。作为北风的长兄孜孜不倦地追求她。她躲在衣袍之下，她把衣袍一直延伸到大地的边沿，她成了它的囚徒。从此，北风和南风卷入一场围绕衣袍的没有结局的斗争：时而寒冷横扫一切，衣袍冻结僵硬：时而南风送暖，衣袍受热而变柔软，这女人可以把她的多彩装饰物和服饰放到衣袍面上。

这种带哲学色彩的说教来自苏人祭司之口，它阐明了穆德杰基维斯神话的各个阿尔衮琴人版本。在它们的结束处，兄弟们变成了风。在那里，长兄受性情无常之累，一会儿大言不惭，一会儿胆小怕事。他在 M_{475}［斯库克拉夫特（Schoolcraft）的版本，载 Williams，第 124～134 页］中代表西风；他的名字本身在奥吉布瓦语中也许意谓"坏的或邪恶的风"（Skinner：14，第 49～50 页）。就地理距离和气候差异作必要的调整之后，我们就更倾向于把这名字同太平洋沿岸的一个阿塔帕斯千人神话（M_{471d}，上引书，第 281 页）中的太阳的歧义名字"风的星期"相对比，因为独身兄弟神话以不同的但完全可以辨认出的形式存在于同一地区的奇努克人那里（Boas：5，第 172～175 页）。

如果说作为大地之人格化的达科他人女英雄在春天给衣袍装点衣饰，那么，无疑，应当从同样意义上来解释大湖地区神话中的一个事件，而各个可供运用的版本以多种方式转换了它。在 M_{474} 中，女英雄把她在毛皮包袋（由衣袍转换而成）底部发现的避邪物在一头冥界熊眼前摆布，使它麻痹，从而从头颈处收紧她兄弟被砍下的头。另一方面，在 M_{475a} 中，英雄的兄弟们所以要把他交给冥界精灵，不仅是因为他丢失了一支神箭，还因为他鲁莽地把关闭在兄长包袋中的有魔力的护符撤掉。上面已援引过的一个文纳巴哥人神话（M_{484}，上引书，第 302 页）诉述，一个远方的公主在追逐英雄，一直追到村子，途中一件接一件地脱下衣服，以致到达目的地时她已一丝不挂。最后，关于冬天狩猎的达科他人神话（M_{487b}；上引书，第

306 页)中的英雄之一为了剥红色处女的衣服而发生。他的行为有如 $M_{489c,d}$ 中的北风,当它刮起来时,剥掉了姻姊妹的衣饰。

因此,我假设(本书第 346～347 页),穆德杰基维斯神话的各个强版本也有气象学内涵,但这些神话使之处于潜在状态,就错不到哪儿去。与其他版本中观察到的情形不同,这内涵并不表现确保季节规则交替的暴风雨的回归或终结,也不表现各宇宙力量的分离,而这种分离是为使这种交替平缓进行所必需的。这里,这内涵传达了这些力量的剧烈冲突。在四元体系(我已勾勒过它的结构,其间暂时保留了一个空位)中,这内涵充分说明了题材的反转:实际上,在对立题材的反转($M_{475c\sim f}$)中,男人和女人的力量分别同西方和东方相联结,它们相分离,并回归于独身,而在这里,分别同南方和北方相联结的两个男人争夺同一个妻子。

上述各项考虑,再加上其他一些考虑,这一切证实,所有这些神话尽管存在种种表面的差异,但仍相互联结,因而属于同一个组。关于野牛群起源的一个达科他人版本(M_{489f};Schoolcraft,载 Williams,第 34～38 页)把被一个巨人杀死的众多兄弟构成的队组转换成由杀害英雄父母的六个巨人构成的队组。不过,不是像在疤痕男人的故事中那样巨人杀人者变成勾引男人以遂恶念的女人,这里则是注定要杀人的众巨人的最后一个变成勾引男人以便逃脱厄运的女人。因此,我们发现了一种四元结构,它的另两个元素在于一个巨人转变成杀人的原因而不是反勾引的老女巫,或者一个少女变成巨人——这时她放大其衣袍,甚至它覆盖整个大地——以便逃过一个勾引者($M_{489c,d}$)。

事情还不止于此。在疤痕男人的故事中,变形为女人的英雄获得了巨人的头作为战利品。在 M_{489f} 中,经受同样变形的巨人获得一根白羽毛,它是英雄的具有魔力的帽饰,它引致英雄转换成狗。我现在就梅诺米尼人版本回到这个插段上来($M_{493a,b}$,第 322 及以后各页)。如果暂且采取转换:**头战利品 $\Longrightarrow$ 羽毛帽饰**,那么,可以指出,格罗斯一文特人神话 M_{170} 的

英雄也在头上带有一根白羽毛,M_{481}(曼丹人版本:Beckwith:1,第96～102页;希达察人版本:Bowers:1,第370～373页)的英雄名叫"头上羽毛"。一根羽毛也在M_{481}中的亲姊妹的头上、M_{487}中的养姊妹的头上,而M_{489}的姊妹是个坏女巫,像其他两个一样,也把两个睾丸悬在头发上。一个细节证实,问题很大程度上在于一个转换:为了使姊妹脱离战斗,M_{481}的英雄应当从羽毛的中间背脊拔出箭,沿长度方向把它劈裂开,一如M_{489}中他的同系通过从中间劈裂睾丸而杀死女巫。最后,魔鬼在一些对称的神话中在日落时(M_{483})或日出时(M_{488})生存。这些神话也表现亲缘关系,这可以从这样一点看出:英雄使称为腿的细皮条卷曲,从而使大地皱缩(本书第191页注①),而不是像在这一组神话中的其他神话里那样,女英雄加长其皮袍,直至大地尽头,使自己变得人不可近。

奥格拉拉·达科他人是阿拉帕霍人的北部近邻。阿拉帕霍人的南部毗邻是基奥瓦人,他们按自己的方式讲述"红头"故事:

M_{490}　基奥瓦人:红头

一个印第安人有个独子,他清早醒不过来。父亲对他说:"当你杀了一个红头发男人之后,就可以让你睡懒觉。"这男孩于是出发去寻找7个红头发男人。一个老妪帮助他伪装成女人。他躲过了替这些魔鬼守卫的鸟的监视。长兄爱上了这个标致姑娘。为了考验她,命令她把肉弄干,因为只有女人才能胜任这项工作。按照老妪的教导,这英雄把这肉放在一个蚁穴上,那些昆虫承担干燥工作。这肉配制得妙极了,毫无不规则的痕迹。于是,长兄对弟弟们的劝告置若罔闻。他们说,这女人有男人的肘。

这假女人借口给丈夫捉虱子,乘机杀了他,砍下他的头。那些鸟发出警报。众兄弟追逐英雄,直到保护他的老妪的房舍。她说,她要把女凶手交给他们,这女凶手害怕打斗。可是,她迅速关门,砍下了

6个头。这老妪把它们收集起来，剥下头皮。她对英雄说，她对这些东西向往已久。她把它们分成两批，自己留下一批，把另一批给了他。这英雄夜里回到村里，把每张头皮都挂在一个立竿的端头。当印第安人醒来时，看到了头发发出的红光。甚至太阳也显得是红的。父亲对儿子说，从今以后，他可以随心所欲地睡了。至于那些卫鸟，再也用不着警戒什么了，它们消失了，魔鬼营地上再也看不到它们了。（Parsons:2，第78～80页）

在上面，我不断在“红头”故事和石头男孩故事之间游移往复，这有令读者思绪疲乏之虞。之所以要这样做，其理由是，首先，当从一个部落到另一个部落时，这两个系列被密切相似地复现，或者被交叉而又大跨度地转换。为了总结一下这个旅程，我现在来阐明这些关系。

我们将可注意到，阿拉帕霍人和基奥瓦人的“红头”版本转换了其他版本所描述的初始情境。英雄不是羞怯的情夫而是懒惰的儿子。这个差异又分为另外两个差异：羞怯的情夫的面孔一边俊美，另一边因疤痕或导致毁容的焚烧而丑陋；懒惰儿子美得无可挑剔，以致父母亲也对之敬畏有加：“他的面孔漂亮之极，他们不敢申斥他……因为全世界都赞美他。”（Doney-Kroeber，第126～127页）

其次，迷恋头皮的女人的地位从一个同乡（英雄的未婚妻）转到一个异乡人（孤独的老妪，M_{490}；或食人魔的妻子，M_{488}）。这个异乡人不同英雄敌对，却与他相连通。她也起着模棱两可的作用，而这种作用似乎是这种神话组的一个不变性质。不过，她还委身于一个或多个兄弟，降而成为操持家务的女人（M_{473}—M_{477}），而这些女人中，有一个还生儿育女（M_{489}）；或者委身于一个阴阳脸的英雄，成为半女人（因为需要用不完全的转换来欺骗他）。

像曼丹人一样，阿拉帕霍人和基奥瓦人也把这角色托付给一个模棱

两可的女保护人。这种相似性令我们把阿拉帕霍人和基奥瓦人版本归入我在第366页上用来整理曼丹人狩猎仪式的那些类别的第二类。由此可以下结论说,这些版本把狩猎成功(然而,它们没有说到狩猎)建基于战争成功之上,似乎它仍用暗示忽略法(prétérition)断定,战争的成功必然导致狩猎成功。无怪乎,对红头发食人魔的胜利允许了早上晚起!

这个基奥瓦人版本以蚂蚁插段又回到同一神话(M_{480})的各个黑足人版本,同时它又使这些昆虫成为干肉而不是刺绣的主人。为了让肉在空旷处风干而不用盐渍或洒盐水,必须把肉切成一样厚的薄片,并不带不规则的痕迹。尽管这种细心的工作是对肉做的(不过这肉很快就采取毛皮的模样),但它类似于制革上削皮的准备工作,也类似于对砍下的战士的头做剥头皮的工作。头皮不是既有干肉的性质,又有珍贵毛皮的性质吗?M_{474}就恰当地肯定了这一点,因为在那里敌人力图把一个他所偏爱的头弄成干肉状态(Williams,第3页)。

我们还记得,已反转了一个梅诺米尼人神话(M_{479};参见本书第354~357页)的各个黑足人版本以一正一反两种形式出现。M_{480a}是个关于刺绣起源的神话,M_{480b}是个关于剥头皮起源的神话。因此,我们可以推知,土著思维察知了头皮和绣过的皮之间存在的相关而又对立的关系。此外,令人瞩目的是,这些神话特别说到绣过的裤子和鹿皮靴。这样,剥头皮(自然地以其头发作为装饰)技术和刺绣(人工地用箭猪的"头发"装饰皮,因而箭猪也被剥头皮)技术之间的对立又增添了另一个对立即脚和头之间、高和低之间的对立。M_{489}的英雄把一只鹿皮靴丢失在食人魔的口中,可以说他被剥了脚皮。

然而,对于黑足人神话剥头皮和刺绣之间的内部对立,阿拉帕霍人神话有另一个内部对立与之密切相对应。M_{488}是一个关于猎头起源的神话,而M_{466}同第三种类型战利品相关,在这神话中,一个女食人魔收集阴毛而不是头皮。于是,头皮、箭猪、绣花和阴毛缘饰构成一个系统。实际上,

头皮是仍有头发依附的人皮战利品，缘饰是与动物皮（鹿皮服装）相关的人毛战利品，绣花是同动物皮相关的动物毛战利品。

	头皮	缘饰	绣花
（毛）依附的/相关的	+	−	−
（皮）人　的/动物的	+	+	−

我还要补充说，头皮取自男人，绣花由女人操持，而阴毛同等地来自男性或女性。我们知道，美洲印第安人大都要浑身去毛；但在从前，年轻男人有时组织竞赛，参加者为能展示长毛的人。达科他人神话 M_{489} 讲述，与英雄有婚约的少女用自己的阴毛装饰他。因此，我正在描述的这个系统因得到了新的向度而臻于完善：如果说像在第四篇中已表明的那样，箭猪的刺构成时间轴上的、空间轴（以及时间轴，因为存在着战争的季节，它同流浪的狩猎季节相吻合）上的一种周期战利品，那么，另两种战利品则是相反循环的周期战利品：头皮源自**遥远**敌人；阴毛源自戴缘饰的同一身体或者非常**亲近**的女人即姊妹、妻子或未婚妻的身体。因此，一种类型战利品是外源的，另一种是内源的。于是，我们在一片始料所不及的领域里又遇到了亲近和疏远的辩证法（它是贯穿本书始终的线索）及其凭借箭猪毛刺周期性的时间中介，而这就用装饰物重视了宇宙大循环的辩证法，我们正是从这些大循环的角度来研讨那个总问题。

现在，我要插入一段，阐明一个相当重要的细节。我们应当注意这一切关于剥头皮起源的神话赋予鹿的地位：在克劳人那里（M_{485}）是提供帮助者，在曼丹人那里（M_{469}）是敌对者，在达科他人那里模棱两可，英雄得到了剥头皮刀，但因此而失去了已经答应的姑娘，因为她变成林鹿而消失，由此对这种动物的肉施加了食用禁忌（M_{483}；Beckwith：2，第 405 页，参见本书第 358 页）。然而，就我刚才揭示的三种战利品的系统而言，鹿也有其相

干的作用。在整个北美洲，从西部的阿拉斯加的爱斯基摩人直到东部的圣洛朗河口和到新英格兰的阿尔衮琴人，中间经过大湖的麦肯齐流域，存在着用鹿、尤其麋和驯鹿的毛绣花的技术，这种技术必定非常古老，因为在西伯利亚人们也知道它（Speck：9；Driver-Massey，第 324 页和第 110 号地图；Twrner）。这种对毛的利用要求，必须把它们从其自然支撑体上取除下来，就像对箭猪的刺和阴毛所做的那样。不过，北美洲印第安人有时让鹿皮完整无损地保留其毛，以便制作顶饰。索克人（Sauk）是这方面的行家高手，他们向远方输出这种东西（Skinner：9，第 3 篇，第 127～131 页）。这些用染过色的毛做的顶饰作为反转头皮的真正假发取代从佩戴者头上剃下的头发。堪萨人无疑知道这种关系，因为他们规定佩戴这种顶饰来庆祝获取第一张头皮（Skinner：12，第 752～757 页）。

鹿毛装饰物在一根轴上同头皮相对称，在另一根轴上同阴毛缘饰相对称。当战士在其服装上展示一个亲近的女人：姊妹、妻子或未婚妻的阴毛时，这些缘饰以象征的但很直接的方式实施了两性的结合。比较而言，鹿毛装饰物显得贞洁。因此，也许我们应当把它们同"婚被"相比，后者在大湖的阿尔衮琴人那里还表示贞洁。当这种装饰物用鹿皮制成，加以丰盛装饰，并在中央钻个孔时，它们被用来预演交媾时的浅表接触。只有某些印第安人才有权拥有它们；他们出租它们，收取租费。如果借用人在收到后污损了它们，那么，他得向所有人作出赔偿。在梅诺米尼人、索克人、马斯库顿人（Mascouten）、奥吉布瓦人和肖尼人那里得到证实，这些圣物——有时为了让人们不忘记使用它们的时机和场合而给它们配备铃——阻止男人在战斗中懦弱，防止以它们为中介而怀上的孩子变成畸形（Skinner：4，第 30 页；9，第 1 篇，第 32 页；10，第 1 篇，第 37 页）。因此，婚被避免了这两种不幸，而"关于鹿的"神话提到它们的威胁：因为，如果一个人早上晚起身，那么，他就是渺小的战士和猎人；有疤痕的男人从小就患了畸形。

在刚才提到的情形里，只有一张鹿皮（而不是一些鹿皮）能够同男人

和女人发生接触，就此而言，它引起了男女分离。为了支持这个解释，我们可以回想起，一个克劳人神话(M_{485})的英雄得到了一头红色鹿的保护，她通过使他的裸体同她自己的身体相接触而把他转变成女人；还可以回想起，按照一个达科他人神话(M_{483})，一个女人之转变为鹿，使一对本应联合起来获取剥头皮刀的夫妇相分离。由此可见，语言上属于苏人的各个部落在他们的神话中提出了一些观念，它们同操阿尔衮琴语的邻族以仪式来表达的观念相同。我已在别处提请读者注意这些对称现象(L.-S.:5，第Ⅻ章；19)。为了支持这一点，这里应作点补充论证。

实际上，有人可能提出反对说，有大草原的苏人，尤其达科他人那里，鹿所扮演的角色同我们主张赋予的相反。一些代表各个不同鹿种的舞蹈者和术士团体专擅于情场和通事，而人们说，这些动物是这类事的撮合者(Skinner:14，第 264 页；Wissler:6，第 87～88 页)。但是，在把诱奸已婚女人的事情提到一种建制(institution)高度的社会里，各个鹿团体企图垄断的“偷女人”显然是以牺牲合法性交为代价的。因此，鹿所支持的情人结合乃是夫妇所达到的**暂时**分离的反面。在社会学层面上，这种结果仍可同婚被习俗所规定的夫妇间**部分**分离相比，而这种分离可以说是为一头鹿着想的，这鹿同时以换喻和隐喻的形式仅由其皮来表示，但它被表示为诱奸者，因为他盛饰在身。在大陆的对立一端，在加利福尼亚的胡帕人(Hupa)那里，也可碰到这个问题，他们只是赋予它另一种形式：这些猎鹿人在狩猎季节要禁绝同妻子的一切性关系(Goddard，第 323 页的注释)。

现在我们回到阿拉帕霍人。我们借之得以确立装饰物三元组：头皮、刺绣、阴毛缘饰之存在的那个神话并不满足于把第一项转换为第三项。它还给石头男孩故事引入了其他版本所没有的一个插段，这个插段讲述英雄和姊妹乱伦的事，以及后来英雄变形为石头。

然而，有两个前面已利用过的神话至少包含这插段的胚芽。如果说

M_{466}的英雄决定变为石头,那么,他说,这是为了永远不要见到他的姊妹(本书第369页)。不过,曼丹人神话M_{481}的食人姊妹想剥她兄弟的头皮,把这战利品粘贴在衣袍的左胸部位,而为此援用了相反的理由:"我钟爱我的兄弟,我把他的头皮放在这个空位上,以便把它留在我的近旁"(Beckwith:1,第99页)。M_{474}也以不怎么明显的方式作了这个论证:英雄被其姊妹的经血玷污,受坏疽侵害。他对这少女说:他快要死了,除非她砍下他的头,把他的头留在她身边。这样,作为保持结合的独特手段,向头战利品的转换看来或者由兄弟本身作出(M_{474}),或者由姊妹作出(M_{481})。

这题材的重现似乎使我们得以构成一个神话组。男人的头战利品或头皮以好的或坏的方式把一个兄弟和一个姊妹结合起来,而他们是因这男人被经血或者乱伦的交媾玷污而变成石头才分离的。由此可见,M_{466}对这神话组的其他神话实施两个运作:它把头皮**转换**成阴毛缘饰,然后在第二步又把它反转成**石头**;不过,这石头的性质非同寻常。

为了讲述乱伦姊妹的故事,M_{466}力戒作出革新。它假借关于太阳和月亮起源的泛美神话(M_{165}—M_{168};CC,第385~386页;M_{358},本书第28页;M_{392},第82页)的情节,在那里,姊妹玷污了夜间访客的面容,而这访客一旦被发现,便转变成带阴影的月亮。然而,我们可以看出,M_{466}反转了这故事中的角色,由此对它作了改头换面:是姊妹而不是兄弟表现出勇敢,因此她在肩部(而不是脸部)被加上记号。这样,为了遵从原因论的意向,就必须使她转换成月亮(而不是像在其他版本中那样转换成太阳)。不过,M_{466}采取不同的解决:它撇开这个姊妹,而把兄弟转换成反月亮。因为,这块放置在山坡高处的、很远处就可看到的明亮石头尤其满足于地上的(而不是天上的)、非周期性的(而不是周期性的)月亮的观念,何况化身为这石头的英雄本身被看做为一块光滑的、半透明的和圆形的石头的制成品。

但是,如果说M_{466}的最后插段动用了一个隐含对立:**月亮/(石头=月亮$^{-1}$)**,而这对立本身导源于一个明显对立:**太阳/月亮**(这些对立原来

属于其他神话,而 M_{466} 只不过是对它们作了转换),那么,我们可以构成一个三元组:**太阳、月亮、白石头**,并且可把它同我已暂时撇在一边的装饰物三元组加以对比。

然而,中部和东部的阿尔衮琴人有一个神话,它可以说把一个三元组挂到另一个三元组之上,并且,它一直到曼丹人那里都得到回响,我已记下了作为这种回响的神话(M_{458},第 244 页)。这里涉及一个男孩的故事。因为太阳烤焦了他的美丽衣袍,或者给他造成别的损害,结果,他动怒了。他决定把这天体诱入陷阱之中,把它囚禁在那里。在卢奥马拉(Luomala)普查过的 21 个版本中,有七个版本让这男孩运用以**他的姊妹的一根阴毛制成的饰边**捕获这天体,它主要是太阳,只有一次是月亮。这些版本全都源自邻近种族群体[除了多格-里布人(Dog-Rib)之外]:克里人、奥吉布瓦人、梅诺米尼人、纳斯卡皮人($M_{491a,b}$:Skinner:1,第 257 页;Jones:1,第 376 页;$M_{493a,b}$:Hoffman,第 181~182 页;Skinner-Satterlee,第 357~360 页;M_{494}:Speck:4,第 26 页)。我在此仅仅较详细地考查梅诺米尼人版本,这些版本阐明了我已触及的许多问题。

M_{493a} 梅诺米尼人:被俘获的太阳(1)

一个印第安人家庭有六口人:父亲、母亲、四个孩子(三个男孩和一个女孩)。三兄弟一连三天都去打猎。他们带回了一头熊,而父亲要求两头;接着,他们带回了两头,而父亲要求三头;然后带回三头,而父亲要求四头……在幼弟待在家里的时候,两个哥哥去野营,熊把他们逮了起来。父亲和母亲去寻找他们;他们已死去,成为熊的牺牲品。

最小的兄弟独自与妹妹一起留在家里。他想找到哥哥,便去到熊那里。他在熊的姊妹的帮助下用火烧死了熊。这姊妹至少态度暧昧。熊使他的哥哥们变成半动物形,他使他们恢复人形。

为了报偿英雄的功绩，他们的姊妹给他做了一件漂亮的海狸皮衣袍，她用染上多种色彩的刺给这衣袍绣花。可是，有一天，这男孩在太阳照耀下睡觉，太阳光线灼坏了这衣袍。他勃然大怒，向妹妹要了一根阴毛，用它制成缘饰，把太阳俘获，太阳已被弄得半身不遂。黑夜笼罩大地。太阳大声求救，各种各样动物应声急忙赶来，最后老鼠成功地解救了它。（Hoffman，第175～182页）

这故事接着讲述长兄的冒险经历，这些经历大致重演了M_{489f}中达科他人英雄的经历（本书第373页）。我们还记得，这后一神话反转了疤痕男人的故事。梅诺米尼人版本和达科他人版本间的差异主要缘于这样的事实：梅诺米尼人英雄娶两个女人为妻，一个邪恶，另一个善良，她们取代达科他人版本中的两个有类似品质的姊妹，后两者分别是篡夺者食人魔的妻子和英雄的妻子。此外，达科他人神话一度把英雄变成狗；这里，一条狗使英雄复活，换言之，使他在死后从尸体变成他自己。

另一个梅诺米尼人版本（M_{493b}：Skinner-Satterlee，第357～360页）未给英雄以兄弟。在父母亲被熊杀害之后，独自与姊姊待在世上，姊姊在他身边扮演教师的角色。这英雄没有兄弟，但有一头驯化的鹰，这鹰劝他用一根阴毛装点（不是制作）缘饰，后者用来俘获太阳，因为太阳有罪，烤焦了他的衣袍。在第三个版本（上引书，第360～361页）中，一只鹈鹕提供了更积极的合作。

这神话接着讲述生活在一个湖的底部的熊的破坏作用，然后讲述东方天空的女人的故事，其措辞和我已讨论过的神话（M_{475c}，本书第337页）所应用的相雷同。由此可见，至少在梅诺米尼人那里，被俘获的太阳的神话和10个一组循环之间存在一种实际的联系。这种经验联系起来，我们的方法是有效的，因为，当以演绎方式进行时，我们达致同样的论断。

第一个版本反转了兄弟和姊妹各自的年龄和角色。它也回复到10个

一组循环，不过是间接地回复，中间经过这版本探讨算术和问题时所用的原始材料。这神话的众猎人兄弟安排了两条路线，一条引向右边，另一条引向左边。第一天，两个哥哥走右边的路：他们发现了一头熊，大哥杀掉了它，幼弟在左边路上什么也没有看到。第二天，三兄弟策略依旧；两个哥哥发现了一头熊，二哥杀了它，而向左进发的老三也杀了一头熊。第三天，三兄弟一起在岔道口各杀了一头熊（首先是幼弟一个人，然后是两个哥哥，最后是三兄弟共同协力）。然而，头数一头一头增加没有用，父亲每天都抱怨，怎么不再增加一头。因此，这就有了一个由实际数目和虚的数目（由父亲的愿望表达）组成的级数：1，[1（+1）]，2，[2（+1）]，3，[（+1）]，这组数同幸运猎人构成的级数：（1er，0，0），（0，2^{e}，3^{e}），[（3^{e}），（2^{e}，1er），（3^{e}，2^{e}，1er）]⑦相并列。三兄弟在两条路上变动的分配给前面两个算术性质的坐标又增加了几何坐标，不过那两个算术坐标也不相同，一个诉诸基数，另一个诉诸序数。

尤为令人注意的是第二个版本中驯化的鹰的作用，因为它引入了东方天空女人的故事，如我已说过的那样。这故事突如其来地终止于释放这禽，以及人被禁止看俘获的鹰。我现在来研讨这一点。

梅诺米尼人是阿尔衮琴人中最早定居在大湖区域的群体的后裔，其语言似乎也极其孤僻（Callender）。他们拥有一种复杂的宇宙学。他们在地面的两边都区分四个层面。秃鹰和其他猛禽主宰最高的世界，金黄的鹰和白鹅主宰第二层，雷雨主宰第三层，太阳主宰第四也就是最后一层。在另一边，即在地下，首先可以遇到有角的蛇，它是第一个地下世界的主人，然后依次为大鹿、豹和熊，它们分别为第二、第三和第四世界的主人。人们称豹（图 35）为神话动物，它形似美洲狮，但像野牛似的有角（Skinner：4，第 81，87 页；14，第 31，263 页）。

---

⑦　1er、2^{e}、3^{e} 皆为序数词，分别代表三兄弟的老大、老二和老三。——译者注

然而,霍夫曼(Hoffman)的各个版本以长篇冒险故事(saga)把在别处分散给出的各个神话串联起来。它们叙述跟冥界熊进行的斗争,接着英雄在狗的帮助下跟太阳进行斗争,而按照 M_{493b},英雄在这场斗争中得到他的驯化的鹰帮助。接下来是这长兄在大鹿那里进行种种冒险活动。关于这个故事,霍夫曼(第 186～196 页)以及斯金纳(Skinner)和萨特利(Satterlee)(第 399～403 页)搜集到作了反转的版本:这里,人同战胜驯鹿的麋结盟;那里,人同战胜麋的赤鹿结盟。不过,每一次被征服的民族都转变成同名的动物种。最后,还可看到幼弟在熊追逐下的冒险经历;他逃过了这些熊妖的追逐,而这些妖怪又累又饿,只好变成简单动物(Hoffman,第 196～199 页)。

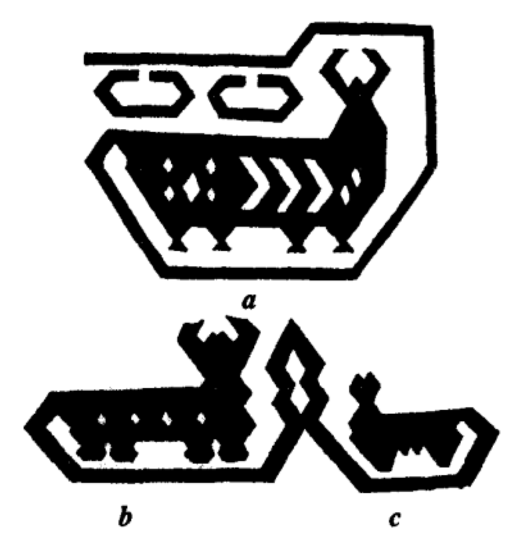


图 35 梅诺米尼人的"豹"

(据 Skinner:14,图版 LXXI,第 263 页。最小的图案代表普通的美洲狮)

因此,我们可以说,这些神话着眼于作为宇宙各种不同平衡状态之结果的运作系列时而让人同神话的或实际的动物结盟,时而让人同它们对立。一个人加一头鹰胜过太阳,在上部世界中占据崇高的地位;但是,太阳加鼠或鼹鼠(它们是卑微的冥界动物,生活在浅表的地下)便胜过人。一个人加一条狗(狗在地上的位置和鼠在下面的位置相对称)胜过熊(熊在下部世界中占据着和太阳在上部的位置相对称的位置)。如果说相加(人+鹰)以太阳被支配为结果(参见 M_{486a}),那么,相减(人－鹰)以雷雨被战胜为结果,如 M_{475c} 十分明白地指出的那样。这样,鹰和狗构成相关

而对立的对偶。这里，鹰不必加以驯化（这与其他部落的习俗相反），以便它不侵犯前两个上部世界（它是这两个世界的主人）；人可以使狗成为家养动物，从而使之侵犯第一个下部世界，在那里，有角的蛇用一条狗当侍从。

为了闭合这个神话组，就应当把那些有豹介入的神话也整合进来。这些神话非常错综复杂，很难隔离开来，因此，我们这样做没有风险。不过，最好只是树立一些标杆，把这个问题保留下来。我要提请未来的研究者注意一个梅诺米尼人神话（它有两个版本），豹在其中占据重要地位（M_{493c}：Skinner-Satterlee，第317～327页；M_{493d}：Bloomfield：3，第469～483页）。令人瞩目的是，这个神话反转了几乎所有我已列举过的题材。例如，头皮或被敌人夺取的头的题材，这里转换为腿；衣袍被轻率地置于太阳曝晒之下而发焦的题材，这里代之以把衣服放在抵御恶劣气候的掩蔽所里，以便保护它们；太阳被俘获，从而让黑夜主宰世界，现在则是英雄使太阳减慢行程，以便延长白昼持续时间……妒忌的题材出现在神话的结束处，作为对英雄所面临的危险的解说。因此，这里又可以看到曼丹人夏猎创始神话（M_{462}）以对称形式出现。在M_{462}中，一头妒忌的野牛把它的人丈夫一直引到自己人那里，让他蒙受更严重的危险；然而，在这里，妒忌的姊妹追逐英雄，一直追到自己人那里，更确切地说，一直追到公公那里，后者像另一个神话中的野牛的双亲一样也怀有杀人的意向。$M_{493c,d}$从其他方面重现了M_{489f}，但我要说，在神话总体中，这神话本身占有一个反转的位置。

阿尔衮琴人“豹”神话的这些独特之点提出了一个令人感兴趣的问题。我们还记得，我已把大草原的箭猪记述还原为涉及这种刺鼠的阿尔衮琴人神话的反转，而这对于没有或罕有箭猪的大草原来说是必要的。在大草原，神话把箭猪从象征的动物转换成假想的动物。然而，梅诺米尼人就野牛而言所处的境况类似于曼丹人或阿拉帕霍人就箭猪而言所处的境况：他们不是不知道它们，而是为了狩猎它们就应当走得更远（Skinner：14，第120页）。因此，我们可以问，冥界的豹是否按假想的模式置换了异

域的野牛（它们带上野牛的角），一如大草原神话的天上箭猪置换一种别处实在的且在地上的而这里没有的动物。由此可以明白，一如某些大草原神话反转大湖地区关于猎箭猪的神话，一个关于豹的梅诺米尼人神话反转了一个关于猎野牛的曼丹人神话。

就像我在前面已考察过的所有神话一样，被俘获的太阳的神话也关涉某种类型周期性的建立。这个特征在许多版本中都突现在前沿。在本吉人（Bûngi）那里，这事关周季周期性，这里太阳和英雄就冬季长度达成一致意见，而在奇佩维安人（Chipewyan）那里，也关涉周季周期性，这里太阳答应略微延长白昼。遭到永恒长夜统制损害的周日周期性在太阳获得自由后又重新建立起来[蒙塔格内斯人（Montagnais）、奥吉布瓦人、克里人、梅诺米尼人、福克斯人、约瓦人（Iowa）、奥马哈人]。乍一看来令人感到奇怪的是，直到有了纳斯卡皮人的版本（M_{494}），这种解释才找到自己的地盘。月亮而不是太阳被俘获。不过，这神话详确说明，从前，月亮和太阳在天空中协同旅游：因此始终是白昼。相对于其他各个版本，并考虑到问题也是在于确保白昼和黑夜的规则交替，这神话服从下列转换：

$$\left[\begin{pmatrix}\text{被俘获的}\\\text{太　　阳}\end{pmatrix} \Rightarrow \begin{pmatrix}\text{被俘获的}\\\text{月　　亮}\end{pmatrix}\right] = f\left[\begin{pmatrix}\text{永恒黑夜}\\\text{的危险}\end{pmatrix} \Rightarrow \begin{pmatrix}\text{永恒白昼}\\\text{的危险}\end{pmatrix}\right]$$

我们切不可因为这些一般性质而忘记，我在引入这神话时只考虑到很少几个版本，在这些版本中，英雄用阴毛制造缘饰。我把这神话在大洋洲的存在（并且有时说法也一样）所提出的问题，完全撇在一边。在大洋洲，源自塔希提岛和土阿莫土群岛的许多版本都采纳取自一个亲近女人：母亲、姊妹或妻子的阴毛的榜样（Luomala，第 26～27 页）。至于对这些版本是否可作与我们相似的解释，或者说，彼此相似的各个元素在两处是否

被作了不同的组合的问题，它们的探究属于玻利尼西亚问题专家的事。

另一方面，我局限于美洲的事实。因此，我要指出，卢奥马拉在研究了各个异本的分布之后，作出了这样的估计（第18页）：比别的题材更受人看重的阴毛题材跟英雄因太阳损害其衣袍而发怒的题材一起构成了最新的发展。结构分析拒绝承认历史方法的结论，这不是第一次，我们在天体妻子神话那里已看到过这种情况。显然，在我作的解释中阴毛缘饰占据基本的地位。我并不打算用冒险的重建来为这种情形辩护。这题材相对来说属于罕见的，并且集中在传播区域的假设的中心附近。不过，这一点给我留下的印象还不如另一种情况令人瞩目，这就是每每在英雄身边有个姊妹。在26个版本中，有15个版本里可以看到这种情况，不过在另两个版本中，由母亲取代姊妹。与历史方法相反，我不认为，神话可能包含无缘无故的、毫无含义的题材，尤其当同一个细节突现在许多版本的前沿时。同时并用转弯抹角法（périphrase）、提喻法和曲意法（litote）诸修辞手段，但始终指涉姊妹，这就指示了一种与她的身体相联系的但极端重要的生产，而她用遮蔽物严实掩盖这种生产。事实上，烤焦衣袍的题材和阴毛缘饰的题材是两个要素，借之当能把众多神话连接起来，以便构成一个连贯体系。

我不详细讨论衣袍的插段，尽管无疑意味深长的是，除了一个例外而外，以上说到过的版本都要求衣袍用鹿的毛皮做（本书第378及以后各页），或者用我已讨论过的许多神话中的太阳食人魔卫鸟的羽毛做。阴毛常常成为一种执拗要求的对象，而姊妹通常表现为服从这要求，急切献出它。对阴毛的选择构成了讲述太阳被俘获后继之以长夜的故事的14个版本的基本特征（Luomala，第11页）。因此，这神话指涉太阳和大地的分离，而有些版本利用一根阴毛来解释这分离。不过，我们已经知道，在太阳和大地之间，头皮起着与结合相反的作用：最早的头皮取自头发像火一样红的食人魔，这些皮的闪光使白昼的光变得更亮而又更美（M_{490}）。曼丹人和

希达察人由于我已指出过的理由（第274～275，282～283，297页）（本书最后一篇将要阐释这一点）对这体系作了部分的转换。与他们不同，苏人语系的其他部落和中部的阿尔衮琴人把头皮作为他们与太阳结盟的象征："人们以开战、剥头皮为荣……（梅诺米尼人）战士吮舐尚新鲜的头皮滴下的血，以之象征太阳吃敌人。老人们说，太阳吃战死的男人。"（Skinner：第79，116页；11，第309页）

由以上所述可知，在战利品中，阴毛的含义为太阳和人类分离，头皮的含义则为两者相结合。因此，我们可以把两个三元组，即宇宙物体三元组和装饰物三元组连成一体，取两个三角形以顶点相对接的形式。在一个三角形的顶点上，我们记下阴毛；在另一个三角形的顶点上，记下太阳，因为按照神话组（M_{491}—M_{494}），一根阴毛以**俘获**这天体为其职能。对神话M_{466}到M_{490}所作的研究已表明，根据这种俘获功能，我们可以把已探究过的那许多神话构成的复杂总体组织成一个体系（图36）。

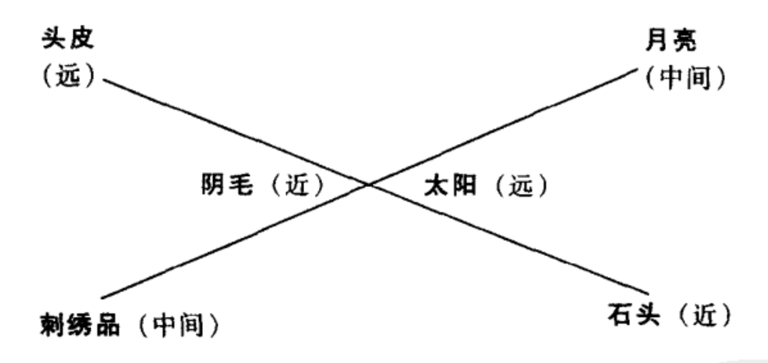


图36 两个三元组的相互适配

尽管这图表面上看起来很简单，但它说明的那个体系却非常复杂。在右边的三角形中，首先可以注意到，太阳、月亮、石头（它是大地的一种模式）构成三个**项**，这些项相对于人处于不同的距离；太阳在远处，石头在近

处，月亮占据中间地位。[8] 记在左边三角形中的各个东西在这些项和人之间起着**中介**作用。就像前面的讨论已经表明的那样，头皮是对于太阳的正面中介物，阴毛则是负面中介物：前者起结合作用，后者起分离作用。这些神话明显偏爱鹿皮靴。这表明，这些神话尤其试图用绣花服装来作为人和地的关系中介。但另一方面，这些中介物本身处于不等的距离上：头皮源自敌人，就是说是远的，阴毛源自自己或一个亲近女人的身体，是近的，刺绣品占据中间位置：由一个亲近女人制作，但使用远的材料。

毋庸赘言，就像图示的分布情形那样，这些神话把**宇宙项**中的最远者——太阳和**化妆物要素**——阴毛联结起来，同时又遵从在这个项或这个要素和其他相关的项或要素之间也已察知的那些关系。我们刚才已看到，利用这种分析方法，就可展示这些神话中鹿皮靴所代表的刺绣物和石头所代表的大地之间的直接关系。因此，为了使这体系连贯起来，就必须揭示在第三个项和第三个要素即月亮和头皮之间的直接关系。

这个逻辑要求应当加诸这神话组的所有神话，因此，这些神话只不过是提供了相关评述。因为，如果说关于太阳和月亮阴影起源的神话为一方，关于天体妻子的神话为另一方，两者都发出同一种声音：月亮的阴影象征女人的月经，那么，我们在本讨论开始时(本书第334～340页)就已证明，关于头皮起源的神话引入了这些战利品和因月事不适的女人之间的等当关系。

不仅在北美洲，而且在世界其余地方，猎头的哲学都用陈述或用仪式提示了这种战利品和女性之间的这种隐秘的亲合关系。就此而言，我们切不可因特定的剥头皮技术而转移视线，而应当专注于一般现象。在北

---

⑧　这些并没有用空间距离的语汇说明，印第安人对空间距离毫无观念。不过，我并不要求种族志以经验知识的形式提供这种数据资料。我提出这种数据资料，是把它作为范畴，作为体系连贯性的条件。从实际的观点来看，种族志倒是把这些可感觉的数据资料重又联结起来，因为月相比太阳的相位更明显，其细节也更可辨，让人觉得同地上物体亲近，程度上超过太阳相位所能让人感到的。

美洲,这种技术可能是晚近出现的事,它导源于猎头技术,而这种猎头技术类似于南美洲广泛流传的猎头技术,后者曾流行于秘鲁,并且直到现代还流行于吉瓦罗人和蒙杜鲁库人那里。我已评述过的那些神话同样多地谈论被砍下的头和头皮,甚至更多地谈论砍下的头;这些神话予以证实的这种古老性从下述事实得到加强:曼丹人和部分希达察人(他们向我提供过许多例子)赋予敌人的头颅以及杰出祖先的头颅以特殊的价值,他们把后者供奉在祭坛上(Maximilien,第 381~382 页;Bowers:2,第 331~332 页)。

就北美洲而言,我们回想起,几乎在所有地方,头皮都直接交到女人手上,或者通过女人而同胜利者有亲缘关系的男人手上。在大草原和贝勃罗人(Pueblo)那里以及林地的阿尔衮琴人那里,女人都跳头皮舞,她们脸上抹黑,常常身穿战士服;在舞蹈结束时,她们就占有这些战利品(Skinner:4,第 119 页:5,第 535 页;12,第 757 页;J. O. Dorsey:3,第 330 页;Wissler:5,第 458 页;Murie,第 598 页;Ewers,第 207 页;Lowie:9,第 650 页;Stephen,第 1 卷,第 97~99 页;White,第 97~101 页,等等)。达科他印第安人对女儿说:"如果一个勇敢者娶你为妻,你就可以为他的头皮而唱歌跳舞。"(Walker,第 147 页)

在岳父母禁忌非常严格的地方,例如在詹姆斯湾西边的和大草原里的阿尔衮琴人那里,只有奉献头皮,才能使他们放弃这些禁忌(Wissler:4,第 13 页注①,他在那里援引了黑足人、曼丹人、阿西尼本人、克里人;Lowie:2,第 30 页)。"一个想能同岳母说话的希达察人带一张在战争中获得的头皮给她,对她说:'这是给你老人家的一根手杖。'他把头皮伪装成这东西给她。这岳母有权利在战士们跳舞时夸示这战利品。"(Beckwith:1,第 192 页注㊈)

无疑,应当区分开两种情形。在一种情形里,头皮给予战士的妻子或妻子的父母(奥吉布瓦人、奥马哈人、堪萨人),另一种情形里,一些直系亲属:战士的母亲、姨姑或姊妹接受头皮(锥心人、梅诺米尼人、文纳巴哥人、约瓦人、波尼人、佐尼人)。对这些证据,提供者总是小心翼翼地不

作详确说明，使人无法下肯定的结论。我们充其量只能说，这差异似乎不是继嗣原则的产物，而倒是每个社会中女人的取受和给予者各有地位所使然。一个男人通过奉献给他的姊妹一张头皮而加强了她与放出的血的亲合性；当他通过把一张头皮给予一个女人的父母（他们已成为他的姻亲）而补偿了作为赠予物的这女人时，他使这亲合性对于其妻子中性化（neutraliser）。我们说，在一种情形里，他把姊妹转变成永恒的不适者，从而使她象征性地脱离丈夫，尽管他实际上已把她给予她丈夫；在另一种情形里，他自认为是一个丈夫，而这丈夫如果不想作出回报，就绝不可能得到一个妻子。实际上，每个月历时几天的周期性不适使妻子摆脱丈夫，就好像她的父母在这个时机重又获得了对于她的支配权，也好像给予者和取受者围绕这种权利的冲突可以通过一种交换，即用一个流血的战利品来换取这另一个流血的战利品即一个不适的女人来解决。

我不用假定这种等当关系，因为这些神话本身就担负了肯定这一点的工作。在砍下了食人魔的头之后，它的伪装妻子声称，她来了月经，得离开茅舍，遂带了这战利品逃离："她向前行进，而血从头颅滴下，但她（受害者的母亲）叫了起来：血从这身患不适者流淌出来。"（M_{469b}：Bowers：1，第291页）当文纳巴哥人神话 M_{484} 的英雄从父亲处讨回他杀死的敌人的头皮时，他把它送给母亲和妻子，教她们把这珍贵遗物放在床上。她们抗议说，她们不想跟一张头皮做爱，从而采取一种态度，它同一个男人在妻子不适时的态度相对称。为了证明这种解释的有效性，只要援引同一神话的一个先前插段，就够了。在这个插段中，一次为获取头皮而进行的征伐的头领规定，前四个战利品必须获取两对年轻夫妻，他们非常恩爱，以致离开村子是为了无限期地延长蜜月。与其说夫妻俩绝非完全相互独立，人们也没有查禁他们的能力，还不如说，在表明自然使配偶间周期性地分离的同时，社会担负起更加流血的干预来分离他们的责任。这样说难道不是好得多吗？

这些神话正是给予我们这种启示,它们把头皮的起源和月经的起源结合在一个故事里面,或者,如 M_{474},说最早的月经由第一个头战利品造成。意味深长的是,这头战利品或这头皮(M_{475a})能够重新同其所有者的身体或头相连合,因此类似于女人,她经过几天之后又恢复健全。如果说土著思维把猎头视同于猎女人(在大草原印第安人那里,战争服务于这两个目的),再如果说作为回应,它把不适的妻子视同于由给予者暂时获自取受者的头皮,那么,它必定认为,战争和婚姻有直接等当关系。这方面的征候并不缺乏,这里只要引证一个,也就够了。在堪萨人那里,只有文身过的战士,也即获得过较高战争荣誉的战士才能充当婚姻事务中的中介者的角色。求婚者的父母约请一个这样的战士,他再选择另外三个得到认可的战士,在他们陪伴下去到姑娘那里。如果姑娘的父母欢迎这一行,那么,这/mezhipahai/就一一朗诵他得到的诸多功勋,然后由他的助手们也照样朗诵一遍。在回到求婚者那里之后,他们最后又多次列出这丰功伟绩。但是,如果求婚遭到拒绝,那么,他们就悄然返回……在婚宴期间,年轻夫妻背对背,互不注视(Skinner:12,第 770~771 页)。

这样,结构分析突然始料所不及地弄清楚了仪式和习俗的一些尚属晦暗的方面,然而这些仪式和习俗必定被赋予了根本性的重要含义,因为我们发现,在世界的一些相隔遥远的地区,它们是一样的。实际上,为了引出方法上的教益,就不要忘记,正是我们已作过的对 10 个一组的算术本质和算术意义的反思对头战利品和女人之间的联系提出了一种解说,哪怕我们本来没有这个打算也罢。这种联系以各种迥异的文化得到证实,也从北美洲广为流传的习俗即把头皮给女人或让她们拥有得到证实。

但在同时,我们也明白了,为什么在所有我们的神话中,头皮的起源和月经的起源都有男女同体的人物介入:"从前有四兄弟,他们没有妻子,独自生活着;他们还同时做着女性的工作。一天,老大在采集树木,有样东西钻进他的大脚趾里……它肿胀起来,长得像他的头一样大。"这样,他

怀孕了，生出了一个小姑娘(M_{489}：Walker，第 193 页)。在别处，与这些从事女性工作的男人(M_{473}—M_{477})相对应的，是变成或伪装成女人的英雄(M_{480}，M_{482}，M_{483}等)、模棱两可的女英雄(M_{469}，M_{493})、阴阳脸的男人(M_{482}，M_{486})……

这样的人物不仅存在于神话之中；他们有时也在仪式中充当角色，发挥职能。切延内人就是这样。他们委托一个小组来指导头皮舞，其成员被称为"半男半女"，穿戴得像老人。这些男人选择过女性生活方式，他们的声音听来介于男女之间。此外，他们每人都有两个名字，一个男的、一个女的。少女很喜欢他们，因为他们参与婚姻事务，而且喜欢私通，而头皮舞就为私通提供了机会。在按设计练习舞步的过程中，每个女舞蹈者看来都俘获了自己的意中人。用礼物把他赎出来的事交由他的姊妹去办(Grinnell：4，第 306～310 页)。

这似乎和我在前面已描述过的堪萨人习俗形成鲜明的对比。实际上，在一种情形里，中介者的角色由战士承担，这就加强两性的对立，因为男女分别被视同同胞和敌人；在另一种情形里，这角色由混性人物承担，这把由他们作为中介者的男女两性的对立降到最低限度。就希达察人而言，他们在战士生涯和"男—女"生涯中看到了择一性选择的两极：一个成年人若不想过其中一种生涯，那么，他就必须选择另一种(Bowers：2，第 220 页)。不过，在婚姻交换中，每一种程式都相应于两个联姻群体之间的不同的紧张程度。如果说头皮在父方和母方之间起着中介作用，那么，神话创作的这种中介兼具两种本性，就是正常的。我们不久就可在一个梅诺米尼人神话(M_{495}，第 396 页)中又见到一个扮演这种角色的男女同体者。

最后，可以恰当地指出，在本讨论中处于单独地位的头皮和经血属于一个包括四个项的更为复杂的总体。实际上，这个神话组的各个神话中还出现了另外两个项：一方面是妻子头皮的表膜，它可以说是微头皮；另一方面是猎物的肝，一个贪吃而又坏心眼的妻子要求吃它。我已说明一个在美洲得到充分证实的信念：经血来源于肝(MC，第 372 页)。如果说男人头皮

和女人表膜之间的关系是隐喻的关系，那么，肝和经血的关系因此就是换喻的关系；这里还应补充说，一个女人年轻但爱吃肝，那么，她的行为就显得她好像已过了绝经的年龄："女人只要还能生孩子，就不吃野牛的肝，因为这对她们不利。"(Beckwith：1，第 302 页，注⑭)从莫多克人和萨利希人一直到米克马克人(Curtin：1，第 126 页；Phinney，第 137 页；Rand，第 68 页)，北美洲神话提供了无数例子，说明这种把肝留给老人的情况。

事情还不止于此。拥有一张头皮，就保证战争成功，而摄入女人的表膜，则导致狩猎失败。$M_{493a,b}$说到，妻子不摄入肝，是她的丈夫狩猎成功的条件(Hoffman，第 182～185 页；Skinner-Satterlee，第 399～400 页)。最后，经血导致战争失败；大草原印第安人把用于军事祭仪的祭坛从里面有一个不适女人的帐篷中撤出。因此，可以得到一个克莱因群，把 X、-X、$\frac{1}{X}$、$-\frac{1}{X}$四个值分别赋予头皮、表膜、肝和经血。

上述考察粗粗说明了对我在第六篇开头(第 317 页)提出的各个问题的一个回答。因此，这些考虑看来并不像洛伊那样悲观。他曾声称(3，第 9 页)："我以为，要重新建构苏语各部落的极其古老的神话，就会像研究他们的更古老的文化一样，一切努力都将终成泡影。无疑，苏人在分散成各个不同部落之后仍有一个文化和一个神话体系。但是，历经数千年的沧桑，已经没有剩下什么我们可以断定不是相互假借的或就近从邻族假借的，而是属于这份古老遗产的东西了。"无疑，这是实情，但这并不妨碍我们追溯遥远的过去。

我们从探究箭猪记述的起源出发，一步一步走向发现一个猎头神话体系，这些神话的内在特征和分布区域都很古老。根据这体系，我们已发现了两个同系的三元组，而这些神话确立了两者之间的依从关系。一方面是三种装饰物或战利品：头皮、刺绣品和阴毛缘饰；另一方面是三种宇宙物体：太阳、月亮和石头。头皮属于远的范畴，阴毛属于近的范畴，一如

太阳位于天空中的远处，石头就近在地面。这些神话利用了这种对比关系，使头战利品成为一个兄弟和一个姊妹相互靠近居留的媒介，石头成为获致相反结果的媒介。不过，这些神话还说，太阳和月亮相互保持适当的距离，而当女人不去贪求头皮或者配偶的阴毛而是致力于为他绣鹿皮靴时，男人和女人也是这样保持适当距离。

此外，这些神话还把这体系同一种女人月事的哲学联系起来。一个英雄受经血玷污之后，就能待在姊妹身边，只要他转变成头战利品（M_{474}）；一个英雄被他的姊妹的拥抱玷污之后，就必须转变成石头，以便确保逗留在相当远的地方。我已表明了这种辩证法的理由：一个不适的女人被罚以暂时隔离时，她与丈夫**有了距离**，事情仿佛是在这期间，在隐喻的意义上，她又回到自己亲人的**近旁**。从那时起，我们就明白，这组神话同时创立了月经、配偶忌妒和寡妇的起源（本书第 362～364 页）。忌妒的男人以一种幻觉自欺，如果他认为一个妻子可以不可废止地被收受的话。月事的出现引起了一种再取权方式；一旦从这个角度来考察（这种视角看重周期性的不可支配性甚于不适），就可以明白，男人的鳏夫身份产生于妻子的不可支配性，而这种不可支配性已由月经暂时地强加于她，死亡只不过使它成为终极性的。因此，寡妇身份和忌妒说明了两种极端状况，而一个生活着的但周期性地削弱下去的女人正处于它们之间的中间位置；头皮和阴毛缘饰这两种极端装饰物的情形也是这样，刺绣品处于它们之间，象征女性的贞洁。最后，太阳和石头也是这样，因为，在太阳的周日周期性和石头的无周期性之间，月亮以种种较为丰富而又变化较多的形式例示了周期性。

为了证实，如果说由于我已提出的那些理由，箭猪应当扮演形而上学动物的角色，那么，它占有一个已落入这体系之中的地位：在月亮的近旁（这些神话把它等同于月亮），只要考察图 36 中的图式，也就够了。实际上，像月亮一样，箭猪也是周期性的存在物。它的刺用于制作绣花品，而我们几乎可以抱先见之明地说，这种绣花品占据着等同于太阳的头皮和阴

毛缘饰之间的一个中间地位。无疑,阴毛并不等同于作为太阳之对立面的石头,一如头皮和太阳相互等同。然而,我们根据 M_{466} 知道,石头凭借把刺转换成阴毛的运作来转换月亮。对于这种扭曲的情形,不用感到惊奇,因为它构成了我在前面已表明的那种典型规律(loi canonique)的一种特殊情形(L.-S.:5,第 252 页;MC,第 250 页)。

箭猪和月亮的联系如此得到确证(不要忘记,这种联系所在的那些神话已关涉月经的起源,参见以上第 337 页)之后,就只存下一个问题需要解决:为什么一切箭猪记述神话都从天体争论神话开始?

我们首先回顾一下,在有些创始剥头皮及其仪式的神话中,太阳和月亮扮演一个角色。太阳的妻子月亮到刻薄的丈夫身边,以支持有疤痕的男人(M_{482b})。或者,英雄得到两个老妪的帮助,这两个老妪是太阳和月亮(M_{483})。然而,如果说我早已把这些神话记录在案,那么,这是因为我看到,它们是对中部阿尔衮琴人神话(M_{473}—M_{477})、尤其梅诺米尼人神话(M_{478}—M_{479})的转换,而这些神话也已被曼丹人和希达察人神话(M_{464}—M_{456})转换过。在 M_{464}—M_{465} 中,10 个一组的问题首次出现。为了解决这个尚存在着的问题,现在应当明白,我们必须采取相反的步骤。因为,为了弄清楚太阳和月亮在头皮起源神话中的作用,就必须从我刚才援引的大草原神话再回到梅诺米尼人神话,而后者通过一条不同的途径回到我们所由出发的曼丹人和希达察人神话。实际上,有一个梅诺米尼人讲述的头皮起源神话:

M_{495} 梅诺米尼人:红头

从前有个印第安人,妻子待他很坏。他是个优秀猎手。尽管他捕杀猎物快,但不知足的妻子搬运也快。同时,她的品行又坏。因此,这印第安人痛苦不堪,思量着离开她。他略通巫术,所以得到一头他刚猎杀的白毛鹿帮助。这共谋的动物把身体悬吊在一棵树上,悄悄施计让这女人来解取,就在这当儿,那猎人逃走了。

尽管这猎物的计谋让她耽搁了时间，但这女人还是发现丈夫已逃跑，于是便想追上他。他首先用魔法，制造障碍，使她距离拉远。然后，他遇到一个男人，便请求这人帮助，因为那迫害者已经追近了。

这陌生人无动于衷，只是邀英雄吃一长段肠子，叫他从一端吃，但他从另一端吃，结果两人反而把这肠子弄长了。然而，那坏女人逼近了。这恐怖的英雄赶紧吞下分给他的那一半肠，这两个对吃者的嘴终于合在一起，恰好这时这吃饱的陌生人想升空了。他还带着他杀死的一头熊，熊在他的背上。他命令英雄骑在熊上，他可以方便地把他们一起带走。

他背负着他们升上天空。这时那女人赶到了这地方。她对这救助者说："你带走我的丈夫，并不是因为你的姊妹是好人。我总会杀死你们两人！我好嫉恨！"

这陌生人就是太阳即白昼的发光者。他与姊妹一起生活在天空上。他把这英雄脸弄黑，尽管他邀英雄来是为了让他们结伴。当这天体不在时，她就同这可怜的男人吵架，虐待他，因为她发现他很丑。

一天，他实在不耐烦了，就出去转转。他遇到一个超自然保护者，后者告诉他，太阳的姊妹有10个情人；他的存在妨碍了她。他要帮助英雄进行战斗，但他得把英雄放在双肩上，因为他说，他只是个两性人：虚弱的两性人。这两个人联合起来杀死了一个红发情人。他们取下了头皮，把它配制好，然后英雄回到了太阳那里。他刚一进门，太阳的姊妹就辱骂他："你连同你的内脏都丑死了！我看到它们在你的腹中乱动！"太阳听到了，就申斥她。他邀这个男人来，是为了让他当朋友，而不是让他受欺侮。

这印第安人去打猎，每当他不背这虚弱者去散步时，他就带回猎物。他还杀死了五个红发情人，取下她们的头发。这虚弱者用这些尸体的油脂涂抹这被保护者的身体，建议他把头发送给他的朋友太阳。

太阳高兴得叫了起来。他说,他可以有一件漂亮的衣袍了。这样穿戴起来,他就可以让众人目睹他们想也不敢想的绝佳风采。当他收到后来几个情人的头皮时,他就更加感激英雄。至于太阳的姊妹,她敢怒不敢言,因为她很怕他。

这虚弱者告诫英雄说,这女人会向他求婚,他应当拒绝,因为她只是在寻找报复的借口。但是,这人意志太薄弱了。他答应了,娶她为妻。他们生了一个儿子和一个女儿。一天,太阳叫姊妹陪丈夫到地上去,让他可以重见亲人,但要求把小男孩即外甥儿托给他抚养。他还对姊妹提了种种建议,让她可以同印第安人好好相处。

夫妇俩长期不在期间,他们的儿子在太阳身边长大了。太阳决定让他做接班人。开始时诸事顺遂,但有一次,这男孩违反舅舅的命令,选择走捷径。他笔直走,而不是按习惯走弯路。太阳感到孤独。从此人都被惯坏了,因为冬天白昼太短,每天刚开始劳作,一会儿就回家了。

太阳对他姊妹的所作所为也很担忧。她开始时不在乎其他女人的流言飞语,她们忌妒她嫁了一个好猎手。但后来,她忘掉了兄弟的告诫,敌视她们的闲言碎语,把她们都弄死。太阳很不满,把她连同其丈夫和女儿一起召回了天空,他还使受害者都复生。这以后,太阳和月亮化身为人,成了人类的一半。(Skinner-Satterlee,第371~376页)

另一个梅诺米尼人版本(M_{495b}:Bloomfield:3,第531~537页)把英雄这个人物反转了过来:他从尽管有猎人才能但运气不好的成人丈夫变成无能的、抗拒人会的少年。这种转变显然和疤痕男人循环中从不幸的丑情人向漂亮的懒儿子的转变同系;如果回溯到更早,则也和独身兄弟循环中从妻子向非姊妹的转换同系。当M_{495b}的英雄最后决定斋戒,以便认识守卫精灵时,月亮把他置于自己的保护之下。月亮把他带到天上,领到兄

弟太阳那里，然后嫁给他。他们不久生下一个儿子，他很快长大。他的舅舅决定让他再接替自己。像上面的版本中一样，这男孩也选择一条捷径，太阳斥责他缩短了白昼的长度。

于是，太阳邀请人姻兄弟陪伴，一起作周日旅行。近午时分，他们看到村里有个男人，他正在劳动，不小心砍伤了手指，目睹自己的血而晕眩过去。太阳从人那里得到一条狗作为供品，这无疑是为了医治那伤员。在下午，这两个天上旅行者看到人在战斗；太阳支持的一方获胜。当他们最后在夜里回来时，他们发现，他们的姊妹和妻子月亮身体不适：这就是月经的起源。

这里我要插叙一段，以便指出下列三位转换：[**一个男人受伤，(非战士)** ⟹ **(战士)**] ⟹ [**一个女人受伤，(非战士)**]。实际上，通过延长这个转换，也就回到了独身兄弟循环，而这循环把月经起源掩藏在加于一个**女人的战争创伤**的隐喻的背后。此外，这个逻辑要求在这里还超越了生理学的要求，因为月亮是在生了儿子之后才来初潮的。在另一个梅诺米尼人神话(Bloomfield：3，第 559 页)中，一个男人像在 M_{495b} 中的男人一样也晕眩过去，但不是因为看见自己在和平工作时流血，而是因为看到一个女人不适(她在流血)。

M_{495b} 接下去的部分重现了第一个版本，两者以同样方式终止。不过，我们知道一些神话，它们源自多少靠近梅诺米尼人的部落。这些神话把主人公掉换到各种不同的位置上。奥塔瓦人(M_{496}：Schoolcraft：2，第 228～232 页和 Williams，第 249～251 页)讲述，太阳的姊妹月亮在地上俘获一个印第安人，他成为她的丈夫。她让他从一根链条的一端再下到地上去，但禁止他与女人再婚(参见 M_{387c})。

波尼人(M_{497}；G. A. Dorsey：2，第 194～196 页)既反转了奥塔瓦人神话，也反转了梅诺米尼人神话。他们讲述，一个名叫“太阳光线”的人物让他的年轻妻子挨饿，把她隔离起来。她多次想逃离，但都被这迫害者抓回

来,并遭到加倍的虐待。最后,她躲进一个村子,村民们控告"太阳光线"这个天上生物侵犯一个地上女人的权利。他不堪忍受这些指控的困扰,便答应重与太阳团聚,恢复在太阳光线中的地位。他再也没有娶地上女人为妻……

这个异本在曼丹人那里有其对应版本(M_{498}:Maximilien,第 365 页),其中的故事说,这印第安人试图盗用"生命之主"的身份,以便勾引这神所钟爱的一个女人。这神发现了这弄虚作假的伎俩,便抛下两根绳子,以便把那少女吊到天空上。这个版本在曼丹人那里的存在尤其值得注意,因为刚才援引的神话全都围绕忌妒配偶的题材展开,就像我已说到过的一个同一来源的神话一样,后一神话结束时,忌妒女人转换成了野向日葵,而从此之后,采摘这种花,向它撒尿,都成了禁忌(M_{481}:Bowers:1,第 373 页)。这后一禁忌是对我将要讨论的一个神话中月亮为了自己利益而颁下的禁令的变换。这禁忌意味着一种对立结构:**月亮/向日葵、尿/经血**等,这值得加以探讨。[9]

---

⑨ 为了避免产生任何歧义,我要强调,苏语命名向日葵,并不像法语和英语那样涉及太阳。参见曼丹语/mapèh o-sedèh/即"磨粒"[我要特别感谢耶鲁大学的 H. C. 康克林(Conklin)教授,他应我的要求,慨允从一个曼丹印第安女人口中收集到这则资讯];达科他语/wahcha zizi/即"黄花";奥马哈-蓬卡语/zha-zi/即"黄草"。这个禁忌的理由可以到别处去寻找:密苏里河上游各部落栽培向日葵,而这种向日葵也在野生状态下生长(Maximilien,第 346 页;Heiser,第 435 页),而且意味深长的是,M_{481}规定的禁忌明确地关涉野生植物,对于这些植物,人们疏忽相待,用这种态度表明不想致力于使它们也成为栽培植物的努力。按这个假说,向日葵是一种混合物,就像这个神话组的其他几个三元组中的月亮、刺绣品和两性人那样。我们已在南美洲遇到过这种类型的表示,那里事关一种介于野生植物和栽培植物之间的茄科植物,这个事实需要予以特别的关注(MC,第 304～305 页)。

亨利(Henry)的描述(Coues,第 323 页)(时在 19 世纪初年)有力支持我的解释:"向日葵:事实上,它们几乎到处在田野里密集生长,除非人们栽培它们。在田野里,风到处传播它们的籽粒。不过,土著并不把籽粒收集起来,因为他们不稀罕像良种似的播种和培育的植物。

我刚才给出了一个神话，那里特别提出了一些转换。根据这些转换，我们可以阐明被其他版本弄得含混不清的地方。

M_{499}　奥吉布瓦人：两个月亮

一个名叫“红底”的印第安青年独自与表兄弟（父亲的姊妹的儿子）一起生活。由于需要女人，他们就自己用木头做了个表姊妹和女仆役。这令表兄弟高兴，但他表达了他们绝不结婚的愿望，这给“红底”留下深刻印象。

但不久，这个鲁莽汉多次在树林中遇见一个妖艳的少女，他爱上了她。可是，她一露出迷人的笑容，旋即就消失在天空中。“红底”目睹同伴的沮丧模样，出于同情，就去寻找这女人；他发现了她，割断了她借以登天的绳索，带她一起回家。这表兄弟娶了她；在这两个男人面前，她处处小心谨慎。

冬天到了。一天，表兄弟俩出去打猎。一个陌生男人化身为“红底”，闯入茅舍，拐走了这年轻女人。不顾她反抗，他把她带到一个遥远的村子，那里一片红色，有一些穿破烂衣服的驼背在干女人活，把谷粒堆放进研钵。这抢夺者用一个空头颅冒充头，他给女英雄解释说，这些驼背是他俘获来的女人的丈夫（参见 M_{479}）。他把她关在一所大房子里，里面全是完全秃顶的女人。想到也要遭到这种厄运，她不寒而栗，因为她长着一头秀发。于是，这女英雄想彻夜不睡；可是快天亮时她迷迷糊糊睡着了，醒来后也成了秃头。

她哭泣着离开了茅舍，踏上冒险的历程，直至因疲劳和伤心交迫而跌倒在地。太阳途经这里，向她问清缘由，就把冷杉香液混合油脂而制成洗涤剂，再放在水中溶解，用这种洗液使她重生秀发。

他叫她跟着走,但告诉她,他的又老又坏的妻子月亮可能会利用他不在的机会杀死她;因为他们各管各出去旅行,很少一起在家里。当太阳和这个被保护的女人到家时,夜幕已降落。月亮马上离开他们。月亮在高空看到一个印第安女人,她正在做槭糖,把糖浆放到一个砂锅里去。在这工作期间,这女人想小便,于是就走出房舍,不把小便解在桶里,而看着这黑夜天体解小便。这种难堪令月亮大怒;月亮把她捆绑起来,放在自己的背篓里,跟便桶在一起。为了惩罚妻子这种已成习惯的恶行,太阳罚她携带这受害者;这就是月亮阴影的起源,在这些阴影中总是可以区分开这女人和便桶。

太阳不断要去照看幼女,在他不在期间,月亮多次想杀死她。这女英雄把一架秋千失落在一个天然的坑里,无法捞出来。她想起来,这秋千是由众雷雨保护的。她便恳求众雷雨;它们把它交给了她(参见$M_{479a,b}$)。回到茅舍,她问太阳:他是否真爱妻子?当他给予否定的回答之后,她就把这女巫交给众雷雨,它们把这女巫吃了。太阳为这大解放感到高兴。他要求女英雄占据夜间行星的地位,对人显示慈爱。

有一次,他们在一起休息(因此是在一个无月夜),那个在头的位置上长个头颅的男人妄图重新征服女囚,但太阳派狗把他猎杀了。

"红底"的表兄弟自己也在那里寻找妻子。他跟踪她,来到一片林中空地,那里的驼背告诫他说,他也会成为他们的同类。实际上,这魔鬼果真战胜了敌手,敲断他的脊骨,使他弯成驼背。这可怜的人穿着破烂衣服,拿着碾槌和玉米袋,做着苦工。

至于"红底",他在琢磨他的表兄弟对婚姻发出的诅咒,他似乎也在思考他自己由于不要这陌生美女而造成的牺牲。他认为,一切倒霉的事都根源于心。因此,当一个迷人的女人提出嫁给他时,他拒绝

了，出去寻找失踪者。

他来到那个本领高强的恶鬼那里，战胜了他，打断他的脊骨，使他的脸形变长。然后，他把这恶鬼驱逐到冥界。他又使驼背重新直起腰来，释放那些女人，让他们重结良缘，又把他们全都送回当初他们出发的地方。（Jones：2，第 2 篇，第 623～653 页）

这个神话从很多方面令人颇感兴趣。首先，它使我们得以解决本书开始时提出的问题，当时我们在奥吉布瓦人那里又遇到一个神话（M_{374}，第 49～50 页），它和另一个我上一卷已详细讨论过的南美洲神话几乎完全一样。然而，这个瓦劳印第安人神话（M_{241}）属于一个野蜂蜜循环，而这种产物在北美洲的北部地区是没有的，在那里，至少就食物而言槭糖占据类似的地位。不过，是不是这样一来，两地的这些神话以同样方式对待糖和蜂蜜呢？如果回答是肯定的，那么，我们就建立起了真正经验的条件，其结果使得关于蜂蜜语义功能的种种假说后验地（a posteriori）成立，而这些假说我们本来是仅仅根据南美洲的事实推导出来的。M_{499} 则使这种经验得以实现。

在上一卷里，我逐步展示了一种蜂蜜哲学，它从把这种天然产物和经血作类比得到启示。[10] 这两者作为精制的物质都是一种亚烹饪（infracui-

---

[10] 本书写作时，我的同行波哥大大学的热拉尔·雷谢尔-多尔马托夫（Gérard Reichel-Dolmatoff）惠告我与一个乔科人（Choco）传述者作的交谈的未发表本文，这个传述者阐发了一种野蜂蜜等同于精液的理论。这引人瞩目地反转了我已为从委内瑞拉直到巴拉圭的广大区域展现的一个系统，但并不和我的解释相矛盾，而是以一个补充的向度丰富了它。实际上，精液是应当从丈夫传到妻子的东西，而经血是不应当从妻子传到丈夫的东西。然而，我已在《从蜂蜜到烟灰》中表明，蜂蜜是应当从丈夫传到妻子双亲的东西，因此和精液取相同方向，不过更远。同样，我在本卷中已证明（本书第 390～394 页），头皮也从丈夫传到妻子，而且更经常地传到妻子的双亲。因此，我们得到一个推广到四个项的系统，在其中，经血和精液为一方，头皮和蜂蜜为另一方，双方相对应。丈夫把精液转让给妻子，并通过妻子的中介，把蜂蜜转让给岳父母，以补偿他从他们收受到妻子。除非是个女巫（参见 M_{24}），妻子会把经血转让给丈夫。至于丈夫，他把头皮转让给妻子的双亲，是为了避免经血之不可转让取妻子本身不可由其父母转让的含义，从而推翻他们已通过许婚而实施的转让。

sine)的产物,在一种情形里是植物(因为南美洲印第安人把蜂蜜归类于植物),在另一种情形里是动物。此外蜂蜜可能是有益的,也可能是有毒的,正如女人在正常状况下是一种"蜂蜜",而在她不适时则分泌一种毒物。最后,我们已经知道,在土著思维看来,蜂蜜采集代表一种向自然的复归,这种复归带有已从性的范畴转换到味觉范畴的性爱魅力,而如果这种复归进行过久,便会破坏文化基础本身。同样,如果允许夫妻无限制地寻欢作爱,忽视他们对于社会的责任,那么,蜜月也会威胁公共秩序。

树糖怎么样呢?为了方便起见,首先来考虑它的生产方式。在槭树(*Acer saccharum*, *Acer saccharinum*)和有时利用的其他树精(种名 *Acer negundo*, *Hicoria ovata*, *Tilia americana*, *Betula*)中,树液的上行发生在初春,这时白雪还覆盖大地。由候鸦回归报告的这个时期里,大湖地区的印第安人都离村出走,每家每户都到属于自己所有的槭树林扎营。在男人打猎期间,制糖工作主要由女人承担。她们架起掩蔽所,检查1 200到1 500个桦树皮做的容器,如果它们已不能用的话,常常还要修理或补充。也是在春初,可以容易地剥下桦树干的皮,再把皮作切割、折叠和缝合等加工。为了使接缝能防水,用香脂冷杉(*Abies balsamea*)的树脂浸渍它们。糖的色泽和品质取决于容器的白净程度和性质(Densmore:1,第308~313页;Gilmore:1,第74,100~101页,Yarnell,第49,52页)。香脂是苦的汁液,而槭树的汁液是甜的,人们给糖浆混入油脂,以便改善其品质。同样,我们已经看到,M_{499}中太阳用与油脂混合的香脂制成纤维状洗涤剂,这和槭树糖的制作属于同一组技术(这神话也关涉槭糖制作)。

这种制作要求非常细心,还需要夜以继日地不断劳动,直到制作完

成。把树干切开，收集从中流出的树液。把树液在不同的容器里逐次烧煮，要烧很多次。这样，首先可以得到黏稠的糖浆，然后用抹子加工成颗粒，这是真正的糖。无疑，这些印第安人在引入铁锅之前就已知道这种糖，因为他们知道把糖液放在树皮容器中烧煮而又不烧焦它。在这个历史时代，他们制作数量惊人的糖。他们整年储备糖，以便度过饥荒时期，在其余时间则作为食物的调味品。他们也制作"蜂蜡糖"。为此，把沸腾的糖浆放在雪中冷凝，凝结成柔软的馅饼状，成为一种美味的甜食。

我们已经看出，槭树汁液这种野生产物的采集酷似另一种野生产物蜂蜜的采集。两者都强加了向自然状态的暂时回归，其标志为到林地中央过流浪或半流浪的生活，时间在一年中食物匮乏的时期，确切说来，其时只有蜂蜜或糖，面对它们的嗜好满足了淫欲；不过，为了追求考究，这种过分专一的制度的建立必定带来长时期疲劳不堪这种损害。

对于这种社会学的和食物的双重佯谬，两个美洲的印第安人作出同样的反应。他们采用两种食用美食的方法：或者直接而又没有规则地食用，或者搁置一段时间再食用，这时食用要遵守各种各样礼节，而这些礼节假定，这种自然物质得到了超自然组织的默许，因而这些礼节能够克服这种物质的采集（继以配制或者不再配制）在文化要求和自然要求方面体现出来的矛盾。

南美洲印第安人知道新鲜蜂蜜可以自由食用，发酵的蜂蜜要按规则食用。同样，他们的北美洲同类对槭树液也作了这样的区分。他们把它当做水自由饮用，毫无节制："17世纪初，这些印第安人（米克马克人）已习惯于饮用这种树的汁液解渴。"（Wallis：2，第 67 页）易洛魁人把"刚取到的新鲜树液看做可口的饮料"（Morgan，第 2 卷，第 251 页）。另一方面，一旦开始配制树液，就给它施加禁忌。在索克人（Sawk）那里，"在糖完全配制好之前，甚至不允许尝味"。这时，用一条狗做祭品，邀请八个人把一根实心树干掏空，但不准喝一滴水（Skinner：9，第 3 篇，第 139 页）。因此，如果说

新鲜树液被当做水,至少在仪式期间,那么,配制过的树干液就排斥水。休伦人(Huron)和温达特人(Wyandot)知道的一个神话(M_{500}:Barbeau:1,第110～111页;2,第17页)讲述了,槭树精如何曾把这树流出的汁液变成糖块。一个印第安女人采集这种糖块,想吃它,但这树精出现了,对她说,她应当珍藏它,把它放在一个匣子里,作为避邪符。一般说来,像法属加拿大人所说,"糖和季节"和槭树林里的粗野生活以典礼和仪式为标志:在梅诺米尼人那里是狗舞也叫乞丐舞(Skinner:7,第210～211页),在易洛魁人那里是战争舞,旨在催促热季到来和树液上行(E. A. Smith,第115页)。在北美洲仪式中,仪礼的乞丐和小丑扮演着中介者的角色。因此,探讨一下,在大草原的婚礼(我在本书第393页已概述了对它们的解释)中,战士和乞丐之间的对立是否与战士和两性人之间的对立有类似关系,是很有意义的。其他一些仪礼规定则针对采集工作。梅诺米尼人要求,树液应在每天夜幕降落前一个到一个半小时的时候收集。因为,如果再让它延搁下去的话,它就要变苦,就没有用了。必须把它废弃倒掉,否则会冒犯地下势力,招致厄运。遇到这种不测事件时,人们把盛器倒空,放到树脚下,一直到雪或雨停了,再把它们拿回来(Skinner:14,第167页)。

实际上槭糖和蜂蜜之间还存在着第二个类比。我们知道,蜂蜜可能是甜的或酸的,有益的或毒的,取决于它来源于蜜蜂还是黄蜂,取决于蜜蜂的种或者采集的时期以及食用前放置的时间。对于树糖,北美洲印第安人也很小心地注意这些区别。首先是根据树种作区别:易洛魁人用于标示槭糖的词意谓"糖汁",这些印第安人知道蜂蜜源自蜜蜂时也把这词推广用于标示蜂蜜。其次,他们认为野樱桃树的糖是苦的(Waugh,第104～144页)。不过,我们刚才看到,槭糖本身也可能是甜的或苦的,视采集的时间以及配制时的仔细程度而定。上面我已指出存在槭树液和冷杉脂之间的重大对立,它构成工艺技术的对偶,但又是一者为甜,另一者为苦。应当补充指出,树液的上升有周年的周期性,而在加拿大,人们遵照印第安

人的见解而误信，树脂在满月期间流淌（Rousseau-Raymond，第 37 页）。这样，树液和树脂是双重对立的：从口味上，也从各自周期性的节律上。然而，树液也可能变苦。因此产生一种矛盾，一个梅诺米尼人神话在把树液和尿相比拟时克服了这种矛盾：

M_{501a} 梅诺米尼人：槭糖的起源(1)

> 造物主马纳布斯（Mänäbus）有一天发现一个不认识的对手创造了一棵槭树。他不满地发现，树液像黏稠的糖浆一样流淌。他认为，人将无法采集它，因为太费时，也太困难了；于是，他朝树里撒尿，树液就被稀释了。造物主断定，人会明白，情况变好了。可是，他们却境况更糟了，也更辛劳了，不过这样一来，树液多起来了，尽管必须加以配制。（Skinner：14，第 164～165 页；参见奥吉布瓦人异本，Kohl，第 415 页）

这个神话首先让人感到与南美洲的蜂蜜起源神话（M_{192}，M_{192b}，MC，第 61～65 页）惊人地相似。两处的论证是一样的。最早的蜂蜜、最早的糖都充裕而又以直接可食用的形式提供给人。可是，这种便利有酿成滥用之虞。因此，栽培的蜜蜂应当变成野生的，或者，像人工似的天然配制而成的糖浆应当转变成从此之后要求进行长期艰辛劳作的树液。源自相隔遥远间距的种族群体的各个神话都共同地有这种倒退的步态。不过，另一个梅诺米尼人版本把这一点表现得更为显著，它还把尿反转为经血：在一种情形里为树液出现的原因，在另一种情形里为树液出现的后果。不过，这里我先得插叙一段。

我已指出过（第 384 页），霍夫曼收集到的各个梅诺米尼人神话按长篇冒险故事的方式串联起来，这长篇故事包括许多插段，它们都说明了造物主的冒险经历。既然如此，就常有人问，著者采用的各个加插标题究竟反

映了土著作的分割,还是为了标出读者希望有的停顿而事后引入的。例如,霍夫曼把我们感兴趣的这个神话命名为"槭糖和月经的起源",尽管这两个事件之间只出现时间上的关系。我打算表明,这种分割有合理的根据,它揭示了在这神话中处于潜在状态的一种联系。

M_{501b} 梅诺米尼人:槭糖的起源(2)

造物主马纳布什(Mänäbush)出去打猎,结果空手而返。他的祖母诺科米丝(Mokomis)打发他到更远的地方,到一片槭树林里定居下来。这老妪发明了树皮容器,用它收集像黏稠糖浆一样流动的树液。马纳布什很乐意吃它,但他提出异议说,采集这样容易,人会因此变懒。最好是,他们得不分昼夜地一连多日辛苦烧煮这树液;他们忙于这事,就不会养成坏习惯。

他爬上一棵树的顶梢,用手摇动树,落下雨水,把糖浆稀释成树液。由于这个缘故,人在想吃糖的时候,就必须艰辛劳动。

后来,马纳布什惊异地看到,祖母变成了轻挑女子。他便暗中监视她,当她与一头熊做爱时就惊吓她。造物主把桦树皮弄干,点燃,扎成火把扔向这动物。这熊腰部以下身体烧焦了。它赶紧跑向河流,想把火熄灭。可是,还没有来得及赶到河边,就已死去。马纳布什带回尸体,把一块肉给祖母。她恐惧地拒绝,他便把一块凝血扔向祖母的腹部。他宣称,从此之后,女人每个月都要不适,产生凝血。至于马纳布什,他大吃熊肉,把其余部分扔掉。(Hoffman,第 173~175 页)

我在下一卷里还要就源自北美洲西北部的神话回到淫荡祖母题材上来,这题材在那些神话中占据着非常重要的地位。这题材在这里之所以特别令人感兴趣,是因为事实上它紧接在槭糖起源之后。实际上,我在《从蜂蜜到烟灰》(第 116~119,297~304 页)中已借助一些南美洲神话证明

了，诱惑性食物蜂蜜和诱奸动物角色之间存在一种联系：自然所行使的统治在食物层面和性层面上的两种化身，在一种情形里从本来意义上理解，在另一种情形里从比喻意义上理解。这里我们又发现了同样的联系，这次是在槭糖和诱奸动物之间。这证实了糖和蜂蜜在语义上同系。火把这个事件在 M_{501b} 的两个插段之间建起了一种微妙的联系，因为桦树皮两次介入了故事：它先是用于制造容纳**像水一样**流动的树液的容器，然后用于制造**像火一样**燃烧的火把。实际上，桦树皮提供了这种双重性质，即在盛水，甚至沸水时，它不会被烧着，而在干燥时，它提供了最佳易燃物（Speck：10，第 100～101 页）。这神话强调这种树皮的这种矛盾性，由此确认它接连讲述的两个插段并行不悖。

不过，尤其重要的是，M_{501a} 和 M_{501b} 把我们带回到 M_{499}，并提供了对后者的新的启示。为了表明这一点，首先应当回想起，这两个关于槭糖起源的梅诺米尼人版本是对称的：一个使人尿成为树液的**前件**（antécédent），另一个使血（只能从女人流出）成为这同一种树液的**后件**（conséquent）。从这个意义上说，这两个版本反转了 M_{499}，在后者中，一个女人为了去撒尿而停止了制糖；她被自己的盛满糖浆的桶俘获后，就一直象征月亮的阴影，而其他神话把这种阴影解释为由经血造成的污点，这反映了可以说是美洲的通行说法。因此，M_{499} 和 M_{501b} 两者都设想槭糖起源和月经起源之间有密切关系。它们在这方面的唯一差别在于在一种情形里这关系是内在的相似关系，而在另一种情形里是外在的连接关系。

属于一个迥然不同范畴的一点说明支持我的论证。像大草原的印第安人一样，奥吉布瓦人也庆祝一个重大的周年典礼，不过他们把这典礼奉献给雷雨而不是太阳，他们断定，这种礼仪形式比另一种更古老（Skinner：5，第 506～508 页）。也许是从克里人拿来这种典礼的大草原奥吉布瓦人或本吉人（Bûngi）在秋天以四天的斋戒继以唱歌和痛哭来庆祝这典礼。最后，人们排成圆形传递盛满槭糖浆的树皮杯。参与者们都喝这糖浆。这种

场合为什么不用阿拉帕霍人在太阳舞蹈期间分配的“甘水”(它象征经血,而这次得赋予正面的性质,作为生育力的标志)呢?我已强调过这个方面(本书第203页;参见Dorsey:5,第177～178页)。这种奇特情形是可以解释的,只要设想,像各邻近部落那里有时会发生的那样,大草原的仪式也是对一个更古老的北方仪式的反转,并且由于需要在另一个居民区里所没有的天然产物,因而这仪式要使与这产物有关的各神话中处于潜在状态的一种象征显现出来。所以就像天上箭猪是更北面的一种实际动物的形而上学反映一样,“甘水”也是凭借事物的力量而成为一种假想饮料的槭糖浆。

由以上考虑可知,对北美洲糖神话的分析又完全与我在《神话学》第二卷中对南美洲蜂蜜神话作的分析相接合。一处的蜂蜜,另一处的槭糖浆都呈现了与经血的亲合性,这种亲合性与这样的情形相联系:时而让动物分泌物,时而让植物分泌物造成月亮的阴影。然而,酷似南美洲的蜂蜜,槭糖浆也来源于一棵树;热带美洲神话在使蜂蜜所可能接受的负面价值越出界限时,把蜂蜜和经血相重合。

事情还不止于此。按照北美洲神话,由于添加上男性的尿,原始的糖浆向树液的本性倒退。并且,尿,不过是女性的尿,还引起糖浆带上习惯上赋予经血的隐喻功能:代表月亮阴影的功能。这些神话又给这三个项增加了第四个项:香脂冷杉的树脂,它像尿一样苦,像经血一样以月为周期。两种分泌物是动物的,另两种是植物的。此外,M_{499}还引入了树脂和一个女人的秃顶之间的对立关系,因为前者的应用把头发归还给了后者。印第安人不剥女人的头皮;因此可以说,对于这个性别的人来说,秃头相当于被剥了皮的头。不过,我们已经知道,这些神话在保留性别变化的条件下还设想了剥了头皮的男人和不适女人之间的等当关系。由此可见,经血与树脂相对立,同时,如我们已设定的,与槭树液等当,而槭树液本身与树脂相对立。

我还没有结束清点体系的各个接合。实际上,我们由M_{475c}可知,一个

断腿的(因此是跛足的)女人与一个不适的女人相对立(本书第 338 页)。现在,如果注意到,M_{499}中出现断背的(因而驼背的)男人,那么,我们可以推知,这些男人以同样方式与M_{495b}中的受伤而失血的男人相对立,而这男人是对M_{495a}的月亮即第一个不适女人的转换。这样,我从这些神话中引出了一个新的四项组:**跛足女人、驼背男人、不适女人、受伤男人**,在这个组中的一种对角线关系以极其奇特的方式在更远离中部阿尔衮琴人的纳瓦霍(Navaho)印第安人那里得到证实。他们说,当妻子来月经时,丈夫切不可打她,因为这会损害他的脊梁骨。同样,一个男人如与一个不适女人睡觉,他也有脊梁骨折断的危险(Ladd,第 424～425 页)。

同样令人瞩目的是,我刚才列举的各个反转形式出现在M_{499}和许多别的神话之中。这个奥吉布瓦人神话不仅把跛足女人转换成驼背男人,把剥了头皮的男人转换成秃顶女人,而且,相对于前面考察过的神话还把英雄的对手"红头"转换成了名叫"红底"的英雄,后者的对手长着缩减为颅骨的头,也即这敌对的头没有红色或别种颜色的头发……这神话还把人数众多的一组兄弟转换成一对交叉的表兄弟,并把一个妻子、姊妹或非姊妹转换成非妻子:因为英雄与女英雄之间的唯一联系在于他能娶她为妻这个事实。

为了理解这些反转及其系统性,就必须对一个把在别处赋予经血的功能托付给槭糖浆的神话进行考察,专门注意某些技术方面的细节。我在上面已指出,"易消化……美味、微酸"(Chateaubriand:1,第 139 页)的糖的味道会从甜变苦,这取决于产生树液的树种、白净的程度和容器的性质、采集的时间、配制时的专心程度。不过,印第安人还区分了糖的两种随时间变化的性质。"他们说,在冬初,大地还没有被厚厚的雪层覆盖之时,暴冷使大地深深冻结,这个时候可以得到最好的糖。这时从树上取得的第一次树液是品质最好的。当天气转暖时,通常有暴风雨发生,此后树液又开始流淌。但这种树液结晶远不如另一种,产物的品质也不一样,据称,

多雨的时节会改变糖的味道，暴风雨会破坏糖的特有口味……最后流出的树液也是这样：人们通过烧煮尽可能使它精炼，把它保存在树皮匣里，有时再用树皮和绿枝叶把这匣包起来，埋入土中，以便这些匣子在夏天仍保持新鲜，里面的树液既不冻结也不发酸。”（Densmore：1，第 309，312～313 页）这些变化应当受到高度重视，因为夏托布里昂（Chateaubriand）本人就仔细地说明它们：“第二次收成在树液还没有黏稠到变成汁的时候进行。这树液凝结成一种糖蜜，这糖蜜中放入泉水，就提供了夏日炎热天的新鲜液体。”（同上）这个证据很值得注意，尤其因为它略微超前于一个十分宝贵的征象：夏多布里昂说，印第安人让啄木鸟成为树液的主人；这正是南美洲神话与野蜂蜜相对地赋予这种鸟的角色（MC，第 98 页）。

在这些细节中间，我尤其注意春天暴风雨过后味道变坏这个细节。因为，我们已经知道中部阿尔衮琴人神话中作为这种气象现象化身的人物。他就是穆德杰基维斯，梅诺米尼人在漫长冬季过后，听到第一声雷鸣的时候，就向耐心地期待已久的他高兴地欢呼：“嗨！这就是穆德杰基维斯！”（本书第 352 页）及至 1950 年，“奥吉布瓦人还在欢迎报告春天到来的三月大风……因为他们把穆德杰基维斯和雨联结起来”（Coleman，第 104～105 页）。然而，我们还已看到（第 372 页），在他们的语言中，这个神祇的名字可能意谓“坏的或邪恶的风”。

不过，我们也明白这种模棱两可的理由。这些神话在让穆德杰基维斯带上一种歧义的本性时已对此作了自己的解释：长兄忙于女人活儿而疲惫不堪，但又心怀嫉妒和怨恨，心灵充满幻想，激奋和压抑交替。实际上正是西风引起的春天暴风雨报告了好季节，但也可能引起灾祸。这些神话和仪式视其所采取的视角而保留一个或另一个方面：在处理周季周期性的穆德杰基维斯循环中归根结底是正面的，但在关于“糖时节”的神话中变成负面的，在这些神话中，春天的暴风雨来得过早时，就会对生糖造成无可挽回的损害。西风的价值在这些神话中反转了过来，因此，它们从

另一组神话(同一种气象现象在这组神话中扮演角色)假借来的各个题材也全都被反转。

为了支持这个解释,我们可以回想起,源自奥吉布瓦人的一个穆德杰基维斯故事版本(Schoolcraft,载 Williams,第 65～83 页)讲述,这个人物是十兄弟中的长兄,被转换成了卡贝扬(Kabeyun),后者是西风,有三个儿子,他们是北风、南风和东风。此外,卡贝扬使一个女人(月亮的小女儿)怀孕,后者在生西北风时死去。这北风正是马纳博佐(Manabozho)。然而,马纳博佐在梅诺米尼人那里相应于马纳布什即槭树液的主人,而刚才我们看到,西风是他的敌人。奥吉布瓦·蒂马加米人(Timagami)解释了西风和造物主[他们叫造物主涅涅布克(Nenebuc)]之间的对立。他们说:风太大,在夏天就无法捕鱼,会造成饥荒,但如果没有西风劲吹,水会变得呆滞,结果也一样(M_{502};Speck:7,第 30～31 页)。因此,在那里西风也具有模棱两可性质,而造物主的任务正在于训导它。

我们已经讨论了奥吉布瓦人神话 M_{499} 的几个方面。它还需要作些评论。由于两点理由,我们已无法继续推进分析。首先,我未感到已做好准备,可以利用同一来源的一个隐晦神话(M_{374c};Schoolcraft,载 Williams,第 84～86 页)。在这个神话中,一个驼背为兄弟谋得了一个妻子,这兄弟后来远去南方冒险,到了一支带女人气的民族那里,采取了他们的生活方式。我们还记得,M_{499} 中出现一些驼背,主人强迫他们干女人活。M_{499} 的秃头女人以同样隐晦的方式使人想起北方阿塔帕斯干人那里有一支头剃光的"公妻"民族(Petitot:2,第 91～92 页)。其次,必须对年老月亮和年轻月亮间的冲突作专门的研究,这冲突在北美洲神话中占据重要地位,我们刚刚也已略加研讨过。然而,我要指出,这题材局限于转换这样的题材即

把两个人物相结合。在我们已讨论过那些神话中,这两个人物一个是天上的,另一个是地上的:在关于剥头皮起源的阿克卡拉人神话(M_{439})中是"无舌人"和太阳儿子;在黑足人神话(M_{482})中是疤痕男人和晨星,后者也是太阳的儿子;在梅诺米尼人神话($M_{495a,b}$)中是太阳及其甥儿。这个甥儿是勇敢的甚或对人心怀恶意,他是月亮的儿子,太阳把他作为合作者。他使人想起 M_{461} 中的月亮儿子,他的舅父太阳想使他成为食人者。

在下一卷里,我还将研讨某些关于两个月亮冲突的神话,但从另一个角度考察它们。我不打算从正面研讨这组神话,仅仅强调其一个方面。从太阳和月亮间一场涉及有十个敌对兄弟的一个女人的论争出发,我们在 M_{495a} 中又看到了同样的论争,但这次是长时间的,卷入的是有 10 个敌对情人的一个女人(月亮自己)。因此,或者太阳的妻子有兄弟 10 人组,或者太阳的姊妹有丈夫 10 人组。在这两种情形里,论争都是在一次或多次天上民族和人联姻之际爆发的。

事情还不止于此。兄弟数目提出的算术问题引导我们去研究其他 10 个一组,然后去研究剥头皮起源神话,最后去研究关于太阳被俘获和长夜弥天的神话。然而,可以看出,我们已研究过的梅诺米尼人神话(M_{495a})对这后两个题材作了反转的表达,由此重构了它们。一方面,它解说了冬天白昼缩短的起源,而这无疑使一种长夜占支配地位,但这是周季周期性的正常结果,而 M_{491}—M_{493} 的长夜呈现反常的、不体面的特征。另一方面,熊的肠子被从两端吃的事件[它在克里人那里又在一次贪食比赛中重现(Bloomfield:1,第 251～252 页)]在 M_{495a} 中带上了远为深刻的含义,如果我们承认从中看到绳索的对称像的话:伸长了的肠带最后把太阳和他的朋友结合在一起;它成为后者得到救助和一直上升到天上的象征,而被再收紧的绳索使得能够俘获太阳,使它一直下降到地上。按照一个关于秋分点的神话(M_{458})(这神话与关涉冬至点和一年中最短白昼的神话 $M_{495a,b}$ 相关而又相对立),正是由于下降,太阳拒绝做朋友。像阴毛(绳索以其为材料),也像箭

猪的刺和人的发一样，熊的肠带也用来装饰衣服(Beckwith:1，第 107 页)。

由这一切对比可知，天体的论争也处于一个体系之中，在这体系里，由于其他一些理由，我已表明，箭猪的记述占据一种可说是保留的地位。实际上，箭猪记述所能自命的一种独创性，无非是开辟了遵从一些先决条件的一条特殊道路，而这些条件规定，这条道路必须不同于这组神话中其他神话所走的一切道路。因此，这记述丰富了一个网络，而对这个网络，我们经过了已属漫长的探究也只能从片段认识。太阳可以是男性或女性；如果它是男性，则是愚蠢的(蛙的丈夫)或者食人的(一个切延内女人的丈夫)。在这两个假说中，月亮都可以是男的(一个女人的丈夫)，只有在第二个假说中，月亮是女的，作为太阳的妻子或姊妹。这妻有时是保护性的，有时是敌对的；这姊妹始终是敌对的(图 37)。

此外，$M_{495a,b}$凭借太阳和月亮论争的题材而得以把阿尔衮琴人关于 10 个一组的神话(M_{473}—M_{479})与曼丹人关于天体妻子的神话(M_{460}—M_{461})连接起来，而如同我们已看到的那样，后一些神话本身又同一起构成一个体系的许多神话串联起来(图 38)。关于 10 个一组的各个神话把一根空间的和道德的(高和低、善和恶)轴转换成时间的和历法的轴，这根轴也存在于天体妻子神话之中，同时还产生第二根时间轴。后一根轴引入了生理周期性来取代周季周期性，它把这种生理周期性与另一种流血的周期性活动即战争和剥头皮相对比，剥头皮在密集的敌群中造成间断，而这种间断可同在长长一年中所必须引入的间断相比拟，后一间断是为了使人能战胜漫长冬天的严寒。因此，一条长长的辩证历程又自动折返，把探究带回到出发点。

回过头来赋予 M_{495a}的在这个体系中的枢纽作用，还产生于另一方面的考虑。在这个神话中，我们又遇到了一种与我们的探究所由开始的那些神话共同的骨架。实际上，M_{495a}重又把两个故事结合成一个故事。对这两个故事，我们已从它们的南美洲模式的角度考察过，发现它们结成转换关系。似乎各个南美洲神话从 M_{495a}或一个等当故事出发而共同承担这

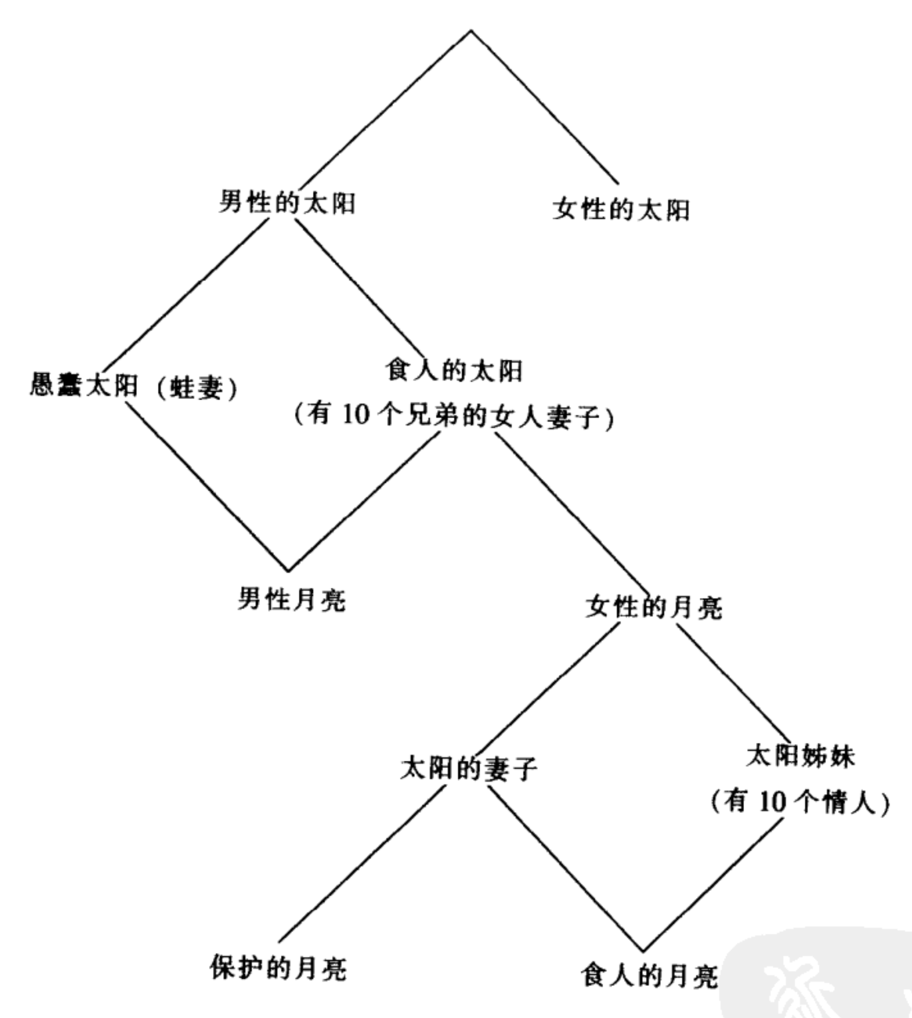
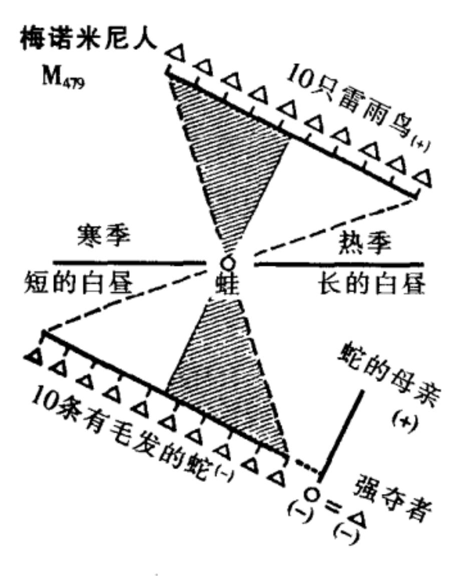
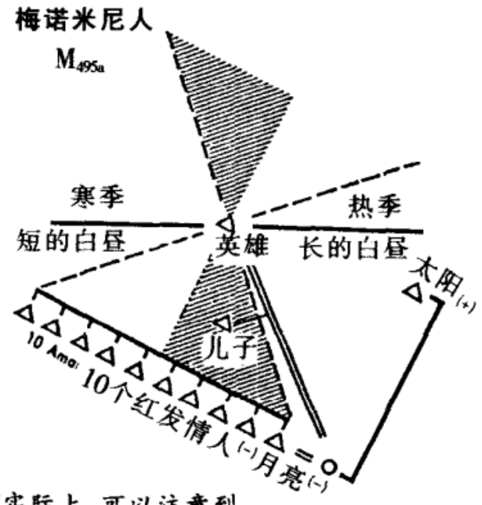


图37 太阳和月亮的语义值的联系网络略图





(实际上,可以注意到,
英雄最后完成了由两性人开始的对情人的驱除,他的儿子毁掉以前很长的冬天白昼,只让很长的夏天白昼继续存在。)

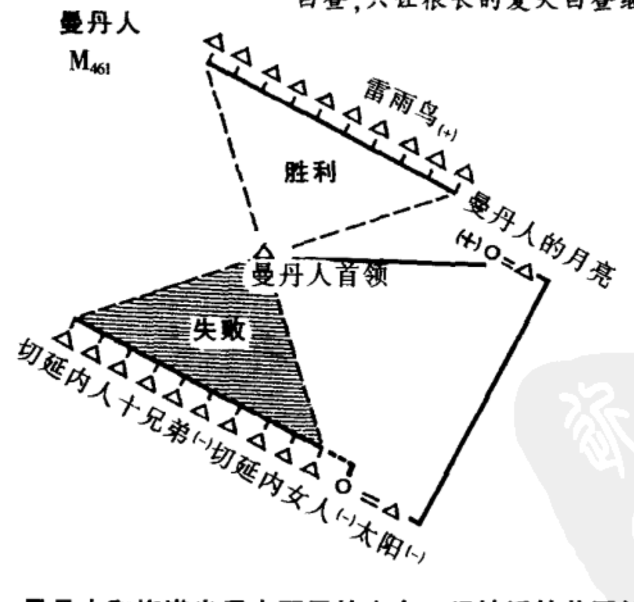


图 38　曼丹人和梅诺米尼人那里的十个一组神话的共同结构

个任务,每个神话都讲述这故事的一半,同时又记住这两个故事因对应而具有的共同起源,而这些神话正是致力于维护它们间的这种对应关系。

M_{495a}最初是个特雷诺人神话,它也关涉一个恶妻子,她很快就变成一个女食人魔。她的丈夫在一头油滑猎物的帮助下逃离了她(悬吊在一棵树上的鹿尸,它逃掉了;被抛向一棵树高处的一些小鸟,它们展翼飞离)。然而,M_{24}是对 M_7—M_{12}(CC,第 91～101 页;MC,第 32,450 页)的转换,而这些神话本身又是对 M_1 的转换。所以,令人瞩目的是,M_{495a}的系列实现了一组神话。$M_{495a,b}$的英雄造访了善的太阳和恶的月亮;M_7—M_{12}的英雄及其迫害者太阳和月亮发生间接的联系,因为他们作为属于不同偶族的姻兄弟出现,而谢伦特人的社会组织和宗教信念支配他们祈求这两个个别天体。M_1的两个主人公跟天体结成更为隐晦的关系,一者可能跟乌鸦座相关,另一者跟昴星团相关(CC,第 299～313,317～322 页)。

在 M_{495a}和 M_7—M_{12}中,都是被一个女人或一个姻亲迫害的一个男人靠一个超自然保护者帮助而逃遁,在一处,这保护者是天上火的主人太阳,在另一处是烹饪火因而是地上火的主人花豹,保护者把这男人带到高处或低处[(M_1,M_7—M_{12})的英雄首先是在一棵树或一处岩壁的高处不动],收养他,不得以地让姊妹或妻子迫害他。她觉得他长得丑,也**看不惯他的吃相**:透明可见的扭曲消化管道令她厌恶(M_{495a}),或者(M_{10})她被他咀嚼烘肉时发出的噪声所激怒。这等于说,太阳的姊妹和花豹的妻子时而从解剖学因此是自然的观点,时而从优雅仪态也即属于文化的观点来判断,这个人类使者是否充分谨慎地满足其食欲。相反,在天体妻子神话中,女人访客根据锋利的牙齿和吃相来掂量天上民族,而前者取自自然,后者则获自文化。

正是 M_7—M_{12}的这两个细节原封不动地重新在北美洲神话中出现。像热依人神话的花豹一样,阿尔衮琴人神话的太阳也总是小心守护被保护者,提防它的妻子或姊妹的恶行。在 M_{499} 中,女英雄询问太阳,想弄清

楚它是否爱其老妻。太阳作了否定的回答,这使她有勇气杀了这老妪。当太阳知道自己已成了鳏夫时,毫不掩饰自己的兴奋之情。我前面已说明过,热依人神话的花豹也作过这种"无动于衷的表白",并且表明过,花豹介入故事的展开,并非偶然(CC,第 111～114 页)。

其次,M_8 和 M_{495a} 的超自然保护者以同样方式运送英雄。它们让他骑在已由它们背负的猎物身上,一处这猎物是一头熊,另一处是头野猪。我们已经看到(CC,第 114～120 页),这个细节在南美洲神话中非常重要:野猪由于其在其他神话中的地位而作为人类和动物界之间的指定中介者。然而,在梅诺米尼人那里,与此正相反的地位被赋予熊,熊可跟作为冥界精灵的猫科动物、大鹿和有角蛇互换。不过,熊被指定处于第四个也是最后一个下界,这强调了它的不可还原的特征。事实上,梅诺米尼人的诸神不包括相互距离超过太阳和熊的间距以及它们各自与人的间距的项(本书第 383 页)。对于中部阿尔衮琴人和易洛魁人来说,与野猪在南美洲占据的地位同系的地位被赋予狗。狗还曾经拥有人的地位,但由于不谨慎而丧失了这地位(Skinner:14,第 179 页)。狗的这种混合性与我们已研讨过的那些神话为它保留的用途相一致。

不难明白,北美洲神话为什么用被指定扮演动物中介者的熊来充当这个角色,尽管熊原则上起着相反的作用。实际上,这些神话创造了剥头皮的制度,而这制度至少在中部阿尔衮琴人那里是与对敌人实行的食人制度不可分离的。梅诺米尼人的故事描绘了一些让人觉得残忍异常的图景。它们津津乐道地描绘对受害者穿刺、截肢和吞吃的情景(Bloomfield:3,第 87～93,107～111,115～123 页)。事实上,这些印第安人"令人可怖地实行一种礼仪性食人制度。他们每每在出征时以不带给养为荣。一旦杀了一个敌人,他们就抢先从尸体大腿上弄下一大块一大块肉,用腰带把它们串起来。入夜,他们就烤这肉,讥笑那些不像他们而备了给养的目光短浅者和不喜欢吃这东西的懦弱者……""我是个勇敢者,我能吃任何东

西！于是，他们炫示地吃起他们的令人可怖的食物。"已有人指出，克里人、索克人和福克斯人那里也有类似的习俗(Skinner：4，第 123 页)。

与邻族图皮人(他们在这个方面毫不比中部阿尔衮琴人逊色)不同，热依人各族不食人肉，他们的神话让一个人从一头野兽(它是未来食人者)那里夺走火，以便建立烹饪制度即文明饮食规范。我们还记得，在博罗罗人那里，这同一些神话反转了过来，去探讨水而不是火的起源。

然而，像我已强调的那样(本书第 308～314 页)，曼丹人神话在食人宴和较为机巧的烹饪之间采取一种折中的解决，它对火(这里是天上的)和水都要采取模棱两可的态度。女人访客用大声咀嚼向食人太阳这个一切生活资料的拥有者和自然力量的主人指出，人可能来自大地深处很远的地方，需要靠水来栽培他们的食物，但也要吸取天上的力量。人需要天空的水来抵挡太阳(M_{459})；但是为了对付也可能成为破坏性的、地上的水，天上的民族和人类既甘心又不甘心地结成**亲密伙伴**。

我将在下一章开头部分说明这些论点的理由。为了结束本章，我想提请读者注意一下北美洲印第安人的算术哲学和历法与有各种证据表明属于古罗马人的算术哲学和历法之间的奇特相似，尽管不能排除两者在其他方面有差异。

"奥维德(Ovide)说，罗慕洛(Romulus)(国王、名祖)规定，他的一年要计算两次五个月……十个月时间足够让小儿从母胎出世……妻子在丈夫死后也要穿戴十个月期间的遗孀丧服"[《节令记》(*Fastes*)：Ⅰ，第 28～36 行]。这种历法看来与我在北美洲许多地区发现的，作为我对 10 个一组(古罗马人对这也作了说明)作解释的出发点的历法属同一类型。如果注意到下述事实，这种类比就显得更明白了：罗马人的十个月历法产生于 5 乘以 2，并且，如我们在美洲已注意到的，这种历法采取数字形式，只有前四个月份有名字，它仍依次按火星、金星、忒耳弥努斯(*Terminus*)(守界神)即老妪、禹文塔斯(Juventas)(青春女神)即少女命名。其他月份只带有一

个数字(上引书,第 39～42 行)。到前面(第 328～331 页)还可以找到许多美洲的例子。

是努玛(Numa)(罗马国王)在十二月和三月之间引入了一月和二月,从而带来了十二个月的历法。事实上,罗马命数法(numération)常常是十进制和十二进制并举。因此,这暴露了一种举棋不定的心态。在世界许多地区都常常可以见到这种心态,而且我已指出在美洲也是如此。一种古老的信仰利用十二进定则(formule),但像原始历法的十进定则一样——*menses quinque bis*(五个月翻番),这种定则也产生于用 2 乘一个算术基(base)。

在创造罗马的时代,瑞穆斯(Rémus)和罗慕洛这对孪生兄弟注视着预兆。前者发觉阿凡蒂尼山上有六只兀鹰;后者看到帕拉蒂尼山上空有 12 只在飞。这使它们开始失和(Reinach,第 3 卷,第 302～303 页;Hubaux,第 2 页)。这种通过加倍来获得我所称的浸润集合的方法似乎已同美洲提出的问题相一致。在两地,神灵都把握重复,以便创建更高阶的集合。罗马的"大月"概念(每个月都长达一个世纪)、"大年"概念(包括 365 年,其中每一天都具有一年的值)属于由通过一系列同类型运算而产生的各个集合组成的一个族。当罗马人后来试图解释这传说时,他们就依此方式进行推理。在让 12 只兀鹰出现在罗慕洛眼前时,诸神不可能打算许诺这座新建成的城市只有 12 个月的持续期,也不用说只有 12 年的持续期;这样严的神示却只有这么短的时间,是说不通的。当建城 120 年过去以后,人们就得出结论:兀鹰数目预兆罗马寿命为 1 200 年。因此,当阿拉里克(Alaric)在 402—403 年威胁罗马,后来金塞里克(Genseric)于 455 年攻占并洗劫罗马时,神灵感到沮丧。公元前 753 年被正式定为罗马城创建的年份。因此,应当承认,那个古老的预言已得到实现(Reinach,前引书,第 304～307 页)。

因此,像我已作了详尽研讨的那些神话的北美洲印第安人一样,罗马人也开始以 2 乘一个基。然后,他们利用这积指代由同阶复合元素构成的

集合(Collection),再往后,他们构成由这些集合组成的集合。不过,还可看到,在旧大陆和新大陆,同一个逻辑步骤获得相反的含义。在印第安人看来,把一些同阶的但越来越紧密的集合纳入一个族的可能性构成一种令人敬畏的甚至令人可怖的现象。并且,如果说他们给予这现象一种神话的表达,那么,他们这样做始终是为了赶紧回过头来。在这些神话中遇到的集合的集合并未诉诸经验事实。但是,倒是有可能出现不利于人类的局面,如果事情的演进不是沿另一个方向导致渐次向更高阶集合还原的话。这种还原只有通过复归于初始的基才可完成,这初始基乘以 2 后给出一个数字积,其庞大性提供了其他更可怕的庞大性的先行像,而这些庞大性甚于那前一个庞大性在放任自流的状况下所必然会产生的庞大性。

印第安人害怕这种乘法能力带来致命威胁。可是,罗马人却认为生存下去的机遇维系于此。这种在于对前一次运算的积重复施以一连多次同样运算的计策在这种思维看来是一种令人陶醉的乐事。这种思维陶醉于 12 天、12 个月、12 年、12 个十年、12 个世纪等集合的渐进层次所展现的前景。一句话,这种思维以一种尚属静态的定则推导出历史演进的展望,而印第安人则只承认他们圈入神话之中的过去时代里的事件,因而他们希望有一个项,能借之提防一切对演进的侵扰,除非是重复形式的即周期性形式的侵扰。

这种对待大数字的态度的差异绝妙地反映了人们洞明在一个已成历史的社会和那些无疑正在但不情愿地成为历史的社会之间的对比,因为这些社会想象通过从自身驱除历史来延长寿命,增加安全感。一条古老的原则断定:自然恐惧空虚。但是,难道不可以说,文化处于与自然相对立的原生状态之下也恐惧充实吗?至少我所作的分析提示的结论是如此。因为,我已对 10 个一组所提出的解释(它说明了浸润集合的概念)又同我在《神话学》第一卷里(CC,第 68~75,334~367 页)给出的对短时间间隔和多色彩的解释相吻合,这后一解释也对第二卷的许多段落提供了启示。

不过，如果说对古罗马人信念[11]和美洲人信念所作的这个简短比较还有意义，那么，可以料想，我们还能走得更远些。实际上，应当说，历史的任务是作为两种对立倾向之间的中介，而这两种倾向在人那里是同人的二元性的事实相冲突的。这样，历史的确可以用一种物力（dynamisme）来界定，而从历史可以显得既是破坏性的又是建设性的这个意义上来说，这物力是历史所固有的。

文化在向自然挑战，支配自然时，首先以用充实创造空虚为己任。当文化向演进敞开时，它又补充了用空虚创造充实的可能性；但正是在这个时候，文化屈从于必然的命运而负起支配它从前废弃的那些力量的使命，因为提供它进行这种回归的媒介的历史现在作为第二自然介入它。受历史演进所累的人类把这第二自然掩盖起来，用层出不穷的新外衣把它的过去包裹起来，把其他的都抛入深渊，仿佛是为了弥合把它与一个被劫掠和奴役的自然准备抛弃的世界隔离开来的不可逾越的距离。

⑪　由于出版日期的关系，我还未及利用米歇尔斯（A. K. Michels）的最近著作：《罗马共和国的历法》（*The Calendar of the Roman Republic*），普林斯顿，1967 年。不过，这部著作几乎未涉及公元前 5 世纪以前的各种历法。



第七篇

礼貌的规则

这个伟大的世界还在增殖一个一个个体，它们作为一个属之下的一个个种。这是一面镜子，我们必须站在它的面前照一下，这样可以认清好的成见。总之，我希望，这将成为我们学生的教科书。这么多倾向、派别、判断、见解、法律和习惯，它们将教会我们作出自己的正确判断；教会我们的判断力认识自己的缺陷和虚弱本性；这不是一项轻松的学业。

M·德·蒙台涅：《散文集》，第一册，第26章





I　敏感的摆渡者

罗马的英雄摒弃卑微。

布瓦洛(Boileau):《诗的艺术》(*Art poétique*),第三章

水在曼丹人自然哲学中所占的模棱两可地位可以清楚地从他们的一个神话中看出。这个神话事关创建向“巨鸟”即雷雨鸟致敬的仪式,这种鸟的主要使命是保证战争的胜利。

M_{503}　曼丹人:访问天空

远古时代,人们在赫尔特河口结村而居。有一个大头领,他是两个儿子的父亲。哥哥聪明而又谨慎,名叫“黑药”(Reméde-Noir);弟弟名叫“风生草”(Plante-qui-Pousse-sous-le-Vent),按照有的版本也叫“香药”(Reméde-Parfumé),他举止行动,放荡不羁。

一天,他们去打猎。兄弟两人发现,猎物越来越少。他们到处搜索,结果来到一所房舍,里面出来一个居住者,他背负重物,假装没有看到他们。两兄弟进到房舍里面,这屋子里面很舒适。精选的肉放在文火上面烤着。他们待在里面等待屋主回来,可是空等一场。于是,他们就吃肉,吃饱后便睡觉。

第二天,他们朝着主人走的东南方向进发。他们没有见到猎物的踪迹,也没有看到陌生人。就在两兄弟又回到那房舍的当儿,那主人像前一天一样背着东西出来,没有向他们打招呼,也没有看他们,就消失了。

两兄弟决心揭穿这个奥秘。翌日，他们小心地逆着风向回到房舍，以免被人察觉。他一出来，他们就跟了上去。他背的东西跌落时发出巨大声响，很远也可以听到，各种各样猎物都逃了出来，因为他把它们囚禁了起来。

我们的英雄过了这一夜后便又上路。他们发现一种白色鼓泡，"香药"不顾哥哥的告诫，向这泡射去一支箭。这东西是龙卷风。它大怒，把他们刮上天空，不过让他们有时间用弓的皮弦（按贝克威思的版本，是用绳索）把两人自己捆在一起。他们飞过这大河，进入阿里卡拉人领地，在一个岛上着陆，这岛是一个群岛的一部分。四周的水域一望无际。

翌日，他们出去探险。一条小路把他们引向一片玉米田和园圃中央的一所大房舍。一个女人热情接待他们，她就是"长生不死老妪"（参见本书第282页）。她给他们煮玉米，玉米放在一个小的但永远也装不满的锅子里。两兄弟还想吃肉，他们杀了在门前走过的一头鹿。这老妪答应接受这鹿，但她自己不吃。而且，接着她叫众鹿待在远处。两兄弟愿意的话，可以狩猎它们，但条件是要到远离房舍的树林深处去烹饪和吃他们的猎物。

一天，这老妪禁止两兄弟去打猎 。他们躲在一个角落里看到少女一个接一个地进入这房舍。她们带着供品，是些干肉或者烹饪过的一碟碟餐。这是些玉米女神，她们每年秋天来到这老妪处隐居，一直待到来年春天。一会儿，她们都变成穗，老妪小心整理它们，给每一个品种都安排一个专门的位置。这些供品就成为她们的过冬给养。

两兄弟已对这种无所事事的生活感到厌倦，想进入她们之中。老妪好意打发两兄弟走，不过还给他们带上"四合一"的丸子——玉米、扁豆、向日葵籽粒和煮南瓜的混合物，这是根据要带他们过河的一条蛇的意向做的。这条有角的蛇头上戴着草、艾、柳和杨。它是一

组摆渡者中的第四个。这两个英雄应当小心婉拒前三个摆渡者：一条独角蛇，第二条是带叉角的蛇，另一条是头上有角但又塞满绿色植物的蛇［按贝克威思的版本：(1)独角蛇；(2)带多叉鹿角的蛇；(3)头上戴有沙丘的蛇和(4)头上戴有长着杨树的土地蛇］。她建议两兄弟要求蛇在岸上把头伸长。他们就利用这当儿跳上陆地。

事情的进展一如预见的那样。这条蛇吃了那丸子，重又精神抖擞，成功地到达另一条河。但它无法把头放在坚实的地上。"黑药"没能跳下来。他的弟弟极想利用这蛇作为跳板上岸。但是，当他到达鼻子的高度时，这妖怪用口攫取了他。"香药"舒服地待在这大口之中，便邀哥哥一起来。"黑药"经过再三考虑后，哭着拒绝这样做。这种安排持续了三天。下一天夜里，"黑药"在水中看到一个陌生人的倒影，这人穿着毛在外面的皮袍，从高空中看他，出于好奇想知道他痛苦不止的原因。这陌生人解释说，如果蛇周期地升上水面，那么，这是为了吃丸子。"黑药"的给养耗尽后，保护者又给了他用向日葵籽粒加上大量兔粪和少量玉米做成的一颗丸子。第四天，这英雄把这丸子给了蛇，求它把嘴完全打开，让他可以最后见一次弟弟。这蛇答应了，但是拒绝把头放在坚实的地上。它忐忑不安地想知道，天空中有没有乌云。"黑药"伪称没有，遂抓住弟弟的手腕，把他拉到地上。就在这时，一个闪雷击中这蛇，它死去了。

这个陌生的保护者是一只雷雨鸟。它使昏死过去的两兄弟恢复知觉，带他们到它那里去。它有一个妻子和两个女儿［按贝克威思的版本，她们美丽而胆小］。她们首先怯于切割这条蛇。至于那妻子，她整个行程中一直躺在床上。"雷雨鸟"看到这两个客人这么积极，又这么本领非凡，便把女儿许配给他们：姐姐给哥哥，妹妹给弟弟［按贝克威思版本，总是不合情理，在这里是哥哥的"香药"却要娶妹妹］。这两个兄弟尽管得到岳父的保护，但这时还是出去进行一系列可怕的冒

险,他们消灭了一些妖怪,终于凯旋而归。这些妖怪本来对这些鸟很有威胁。他们还治好了被箭猪的刺扎伤脚而残废的岳母,岳母的伤残本来会妨碍这些鸟春天向西迁移[按贝克威思的版本:这鹰女人在从高空冲向箭猪袭击它时受伤]。

一天,“雷雨鸟”要求两个女婿躲在屋里的角落里,因为它在等待同族来聚合。鸦、乌鸦、鹌鹑[在北美洲,“hawk”(灰鹰)这个词主要标示鵟属(*Buteo*)的猛禽]和鹰相继来到,各按其种或变种占据位置。在用完两个英雄于妖怪之后猎杀的蜥蜥的肉宴之后,“雷雨鸟”公开宣称这猎物归于他们两人。它把他们介绍给亲族。后来,它与这些亲族分手,因为现在是秋天,又要一家聚在一起,准备来年春天上路了。

这些鸟在冬天飞入老巢。当溯流迁移的时期春天来归时,这些鸟聚集在一起,决定使这两个英雄变得像它们一样,也能比翼齐飞。它们把他们变成蛋,使他们再生成能快速飞翔的野鹰。这一伙又全都上路,沿密苏里河流域溯流飞行。按照妻子的忠告,两兄弟从这些鸟提供的武器中选择了最老的也最有杀伤力的,因为正是这些武器具有产生闪电和杀死蛇的魔力。当这一伙飞越曼丹人村子时,这两个英雄的父亲举行向雷雨鸟致敬的仪式以示庆祝,就像每年这个时候所做的那样。

这两个人想回到家人那里去,他们也邀妻子跟他们一同回去。它们担心在人那里会感到不自在,因此表示歉意,谢绝了。不过,它们给了丈夫魔翼,以之在仪式上代替它们。从此之后,这种仪式也在秋天这些鸟向南回归时举行。(Bowers:1,第 260～269 页;Beckwith:1,第53～62页)

关于这个神话,我有许多话要说。我先来扯上几点意见。虽然这些意见在重要性方面各不相等,但它们每一点都有助于揭示故事显露的才智。

首先，脚受伤的女人的插段把 M_{503} 跟天体争论神话中那些属于我追随汤普森所称的“箭猪记述”的插段连接起来。事实上，这个中心插段单纯而又明白地把那个记述的初始插段反转了过来。在那里，一个待嫁少女为一头箭猪引得运动起来，而她所以贪求它，是出于文化的理由：使她的母亲能完成绣工；这箭猪把她从地上引到天上，也即从低处到高处，她将在那里嫁给一个天上丈夫。这里，几个待嫁少女的母亲被一个箭猪引得停顿下来，而她是出于自然理由而贪求它：她要吃它（因为她本身是一头鹰），这箭猪把她从天上吸引到地上，也即从高处到低处；她的天上女儿嫁给了地上的丈夫。如果注意到下述一点，这种联系就显得更为明白：在另一个曼丹人神话中，一个天体争论的插段取代了造访雷雨鸟的插段，并且这是在两兄弟居留在“长生不死老妪”那里，与蛇一起去冒险之后（M_{460}，本书第 303 页）。这个神话有一些非常相近的希达察人异本，关于后者，我还将谈到（$M_{503b,c}$，第 435 页）。在这个神话中，蛇的插段处在另一个插段的前面，它讲述了傻兄弟转变成了水蛇，以便吃另一个爬行动物（希达察人版本中它有两个头）的肉（英雄在它的身上钻孔），M_{503} 也诉诸这种类型事件（Bowers：1，第 266 页）把有利的而不是有害的后果归于英雄（因为鹰是食蛇者）。并且神话把这事件的发生时间定在居留于雷雨鸟那里期间。我们到后面（第 449 页）将会明白这个插段的意义。这个插段像箭猪插段一样在这个神话系列中也是反转的和重复出现的。因此，这两个插段的对称性得到加强。

尽管这神话创建了战争仪式，但这曼丹人版本还是和各个希达察人版本一样也涉及猎鹰（Bowers：1，第 226 页注⑤；2，第 361，363 页），而猎鹰礼仪运用蛇状的枕头（参见以上图 32）和带有献给鸟的供品的小棒。此外我们还知道，藏在陷阱中的蛇在猎人看来代表致命的危险（Bowers：1，第 241 页，注㉝）。不过，M_{503} 还涉及普通狩猎仪式，因为它开始时提到一个人物把囚禁的猎物释放，这人物在这里是朦胧的，但/okipa/创建神话（本书第 229

页；参见 Bowers：1，第 350 页）则给予他名字霍伊塔（Hoita）即有斑纹的鹰。战争、世俗狩猎和神圣狩猎的这种三元结合可以由下述事实得到解释：大草原印第安人把战争设想为一般狩猎的极限形式，而猎鹰集中了一般狩猎的全部象征，并升华了其性质。

还可注意到，M_{503} 的傻兄弟所采取的行为可跟/okipa/舞蹈中的"傻子"奥辛赫德的行为相比拟。一个邀哥哥到冥界妖怪的口中来相会，另一个邀父亲食人魔太阳去和人在一起。因此，在两处愚蠢都在于喜欢直接而不经过中介。

不过，我们还是回到神话的本文上来。两兄弟之一名叫"黑药"，这是一种具有止血功效的药用植物的名字，它用来医治鹰和蛇咬引起的创伤（Beckwith：1，第 259 页，注⑯；Bowers：1，第 261 页）。这种毛茛属植物红果类叶升麻与圣克里斯托弗药草属（绿豆类叶升麻）相近，后者在欧洲通行的药典中占据重要地位，在本书中已出现过（第 53 页）。另一个兄弟的名字直接地或迂回地也标示一种药用植物，它可能是锐齿类叶升麻，切延内人说这种植物"有益于血"，并用一个文化英雄命名它（参见 Grinnell：2，第 2 卷，第 174 页及各处）。如果这两种植物中一种是黑的，那么，另一种就是褐色的，就像曾经为了猎鹰而把大地瓜分为密苏里河的一边和另一边的神话屈狸分别为黑色和棕色的（参见 Bowers：1，第 261 及 214～215 页）。这条河按西北—东南的轴线流走，这根轴把世界分成两半：西半部（包括南方）和东半部（包括北方）。由不同的造物主关心着生物和每个区域的事物的创造（Maximilien，第 362～363 页；Will-Sprinden，第 139 页）。在曼丹人看来，分别与西和东相联结的这两半部使人永远记住这基本的二元性（图 39）。M_{503} 中的两个英雄结成对立而又相关的关系。当他们在其他神话中以"进入茅舍的孪生兄弟"和"被卷入溪流的孪生兄弟"的面貌（*Lodge Boy*，*Spring Boy*；参见本书第 277 页）出现时，这种关系就更形明显。M_{503} 的两个英雄首先向东南方旅行，那里住着"长生不死老妪"，雷雨鸟到秋天也向那里迁移。在

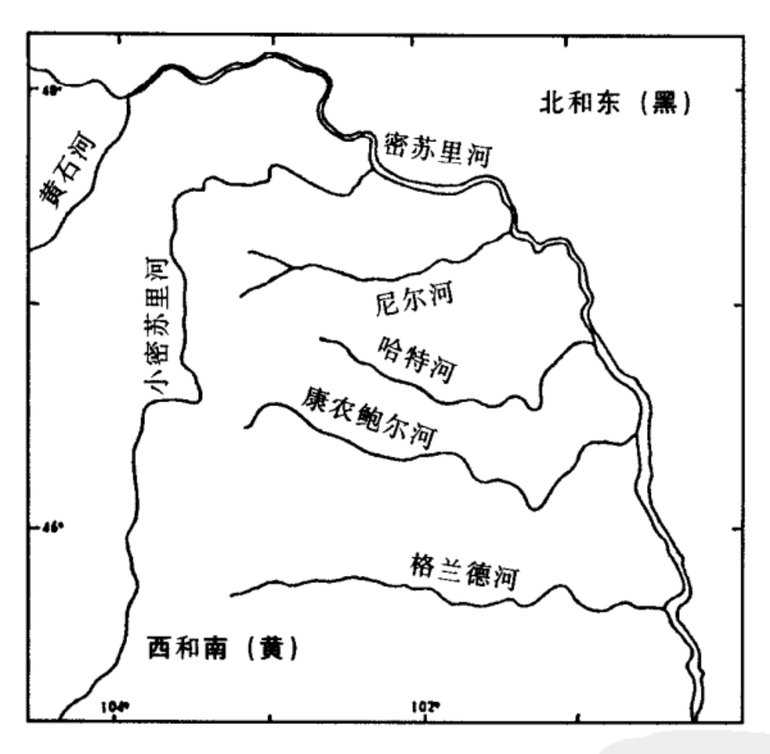


图 39　曼丹人地理分布区域的示意图

春天，他们陪伴雷雨鸟一起向西北方向行进。但是，为了从东方去到西方，他们必须越过水流。实际上，这水流同时起着分离和结合的作用；它标志着两个世界的边界。然而，雷雨鸟在季节性迁移过程中正是循着它的踪迹而沿着密苏里河流域溯流而上或顺流而下，毫无阻碍地从一个世界到另一个世界。

这个神话故事不仅记载在空间之中；而且，它还在时间中展开。第一个季节循环开始于龙卷风或旋风，曼丹人和希达察人把这两种气象学现象同东北方相联结（参见 Beckwith：1，第 62 页："一个传述者说，从前，只有在东方才有旋风"）。这旋风引起两兄弟一起向"长生不死老妪"的岛屿作水平向移动。他们在那里度过了夏天、秋天和冬天。他们在春天重又上路，而就在他们刚刚分离的时候，一阵人格化的风暴使他们垂直向上升到天上，他们在那里又待了附加的一年，直到来年春天。

这种神话历法与事实相一致。春天，当"大鸟"——鹰、鹈鹕、乌鸦和鸦——朝着"坏土地"和落基山脉方向而向西北方溯行时，人们举行一些最重要的典礼进行庆祝。这时，人们是为了向这些鸟致敬，希望它们趋近村子，带来田野和园子里所不可或缺的雨水。这些典礼的举行时间乃与春天的初次暴风雨相吻合，又紧随为"长生不死老妪"举行的仪式之后。实际上，水禽（这老妪是它们的主人，土著宗教把它们与 M_{530} 所描述的玉米女神归入同一崇拜）在雪完全融化之前就向北方溯行；那些猛禽到达则较晚。另一方面，人们首先为这些猛禽举行秋天仪式进行庆祝，因为他们相信，它们在南行期间会因沿密苏里河一路狩猎而耽搁时间，然而，水禽——鹅、天鹅、鸭——要在严寒突然发生时才上路。（Bowers：2，第 363 页）

因此，这两个仪式系列都是为大鸟而存在的。第一个系列庆祝它们在春天来到，第二个系列为它们在秋天离开致敬送行。还可以注意到，M_{503} 主要旨在解释这些仪式的季节重复的起源而不是这些仪式的绝对起源。春天的仪式必定仍然有效，因为英雄的父亲在鸟飞越村子时举行这些仪式进

行庆祝。不过，雷雨鸟女儿在离开丈夫前命令他们以后也在秋天举行这同一些仪式进行庆祝。

这一点很重要，因为各个希达察人版本（$M_{503c,d}$；Bowers：2，第359～362页；Denig，第613～617页——同一版本从一个阿西尼本人头领搜集到，但这人把它归诸“格罗斯—文特人”即希达察人，参见上引书，第403页）在许多方面都与M_{503}有歧异。或者是，造访鸟的插段仍存在，但鸟的一个儿子是残废者，而不是一个妻子，并且，是被鹿角而不是箭猪的刺弄伤；或者是，造访天空没有了，代之以朝西去造访野牛主人大蛇，而英雄被它引入歧途。在这两种情形里，傻兄弟都犯了食蛇肉的过失，结果变成密苏里河底的大爬行动物。然而，至少有一个希达察人版本（M_{503c}，Bowers：2，第361页）以明确的方式关涉春天仪式的建立：“他（这英雄）宣告，他为大鸟而举行仪式进行庆祝，他向种族群体预告，在春天开始时，天空将乌云密布，下四天雨；此后，大鸟便旋即从南方来到。”因此，看来在从曼丹人过渡到希达察人时，神话的原因论功能就仪礼历法而言发生了反转，并且同时地在故事的所有其他相似方面决定了我已指出的那些转换。（参见L.-S.：19）

回顾一下这一点，是很合宜的，因为我已指出过，在曼丹人那里也存在与各个希达察人版本相同的一个故事，但这时它用来引入天体的争论（M_{460}）。这就从另一条途径证实了第431页上我的假说：M_{503}和M_{460}处于反对称的关系。实际上，这结论产生于这样的事实：M_{503c}在历法轴上反转M_{503}，而M_{503c}属于M_{460}的一部分，因此后者也反转了M_{503}。此外，天体争论的故事不也是围绕造访天空展开的吗？尽管看起来计谋非常不同，但我们仍不感到陌生。

M_{503}还在曼丹人以外得到来自其他方面的回响。“雷雨鸟”的妻子是个跛子，她的无能阻碍了众鸟进行春天的迁移。在其他希达察人神话$M_{503d,e}$（Bowers：2，第304～308，439页）中，英雄的岳父也是跛子，两兄弟

用红果类叶升麻治愈了他,从而使印第安人得以在冬村和夏村之间进行季节性迁移;不然,就是一个野牛母亲无能力进行夏天的放牧。我已经根据其他神话提出了(MC,第468～474页)对礼仪跛足的解释。本卷的讨论(第339页)也提出了这解释。所以,这解释重又得到证实。

M_{503}还以许多细节使人想起一个瓦劳人神话(M_{28};CC,第147～149页及各处;MC,第463～468页)。在这个神话中,有两兄弟,一个机智,另一个愚蠢。他们成为一个水生食人女魔的牺牲品。这女魔吞吃了很靠近河岸的、她瞥见其在水中的倒影的那个兄弟;M_{503}把这种发现方法归诸聪明的兄弟,后者在避免过分趋近河岸(一个水生食人魔也要在那里吃他)之后用这方法发现了天上救助者。因此,在这两种情形里,逃脱的英雄都是知道从水到地或者从地到水的过渡带有不连续特征的人;另一个英雄妄想消除这不连续性而去诉诸小间隔,结果丧生。

讲述两个英雄骑在妖蛇背上渡过一条河的插段值得我们予以特别的注意。这种插段在北美洲十分常见,在南美洲也可见到,作为例子,可以提到我在《生食和熟食》(M_{124},M_{139})和本书第二篇(M_{402}—M_{404})中已讨论过的一系列神话。当我初次确定敏感的摆渡者这个题材时(CC,第331页注㉔),我只是指出它很重要。现在来说明它的含义,正当其时。

这个题材的重要性首先维系于这样的事实:两个美洲的神话以几乎一样的措辞讲述这个故事。在说明了曼丹人神话(M_{503})之后,我现在回到一个蒙杜鲁库人神话上来。对这个神话,我还只给出过一个简单的扼述(以上第111页)。

M_{402}　蒙杜鲁库人:佩里苏亚特历险记(细部)

佩里苏亚特(Perisuát)的舅舅变成了貘。它在打发佩里苏亚特走时,向他说明,为了返回村里,他必须渡过一条河,这条河里有三条巨大的鳄鱼出没,其中最大的名叫乌亚蒂邦邦(Uäti-pung-pung)。前两

个出现的鳄鱼会首先提出当摆渡者，但佩里苏亚特应予拒绝，必须等待乌亚蒂邦邦出现，它的背上长着/imbauba/树。（种名 *Caecropia*；参见 MC，第 370 页）

因此，这英雄拒绝前两条鳄鱼的服务，要求第三条鳄鱼帮他过河。但是，因为这动物拒绝靠近河岸，所以佩里苏亚特上不了岸。最后，他抓住悬在水面上的树枝而跳上了它的背。这样，他躲过了遭难，因为这时这妖怪想吃他。

在途中，这鳄鱼宣称，他要吹喇叭。他将发出响亮的臭气。因为舅舅预告在先，所以佩里苏亚特克制自己，不因厌恶而唾骂。他反而赞扬这妖怪发出芳香的气味。

渡河快结束时，这鳄鱼想说服乘者泅河到对岸，因为它想吃他。可是，佩里苏亚特要求它再靠近岸一些，然后他借助一根树枝跳上了岸地。等到他感到已安全无虞后，他便宣称，这鳄鱼口吐臭气。“你在渡河过程中为什么不说?”这摆渡者大声叫嚷起来，而且一阵暴怒把它背脊上生长的树全都震断了。（Murphy：1，第 96～97 页）

在一个阿西尼本人版本（M_{504}；Denig，第 611 页）中，这摆渡者（这里是鹤）也希望人们赞扬它发出的气味。一个基卡普人神话（M_{505}；Jones：3，第 85 页）讲述，一条鱼答应给英雄摆渡，条件是每当它速度放慢时就打它一下；一头兀鹰首先放弃这种服务，因为它发出的气味太臭，乘者在渡河期间忍不住呕吐。在东部阿尔衮琴人那里，在 M_{437}、M_{438} 的异本（Prince，第 68～69 页；Leland，第 152～154 页；Rand，164～165，312～313，302 页）中，每每必须赞扬充当摆渡者的鹤的自称的形体美；否则（Leland，第 184～185，325～326，328～329 页），摆渡者便重又变成蜥蜴类动物：带角的且又瞎眼和易怒的鳄鱼。

这一切特征在南美洲其他版本中仍存在。例如 M_{124}，在那里，英雄嘲

笑蜥蜴的令人讨厌的形体;M_{139}、M_{403a}和 M_{403c},在那里,这动物希望乘者侵犯它(因为它寻找借口吃它),否则就像在 M_{404} 中那样它指责他失敬。

各个相距遥远的神话在讲述同一故事时所采用的方式之相似也给人留下深刻印象。这就提出了一个问题。是否存在一种逻辑骨架,它能解释题材的抵抗性,即它尽管已被转移到离假设的发源地很远的地方,或者哪怕独立地出现在各个迥异的社会之中,但仍须顽强保持不变?不管我们选取怎样的初始假说,总是必不可少地应当诉诸内在必然性的假说,它构成对于另外两个假说的一个预备。

我已指出(第431、434~435页),包含敏感摆渡者插段的 M_{503} 还包括了另一个插段,在后一个插段中,可以看到天体争论循环中箭猪插段被反转。这样一来,我们就在通向一个回答的道路上,已走过了一半路程。因为,如果说这两个循环是对称的,那么,我们不要忘记,天体争论循环是在讨论另一个题材即乘月亮和太阳独木舟旅行的题材出现的。因此,敏感摆渡者插段的内在必然性可能产生于这样的事实:它本身构成对独木舟题材的反转。

为了让人对这假说的证据洞若观火,只要简洁地说明它,也就足够了。乘独木舟的旅行无论往还是返,都是沿河流的轴展开,而摆渡者背上的轴则与这轴垂直,因为它这时关涉横渡河流。不过,事情还不止于此。北美洲某些版本的鹤伸长其蹼,作为人行小桥。两半球的蛇摆渡者都带有角,在两个角之间绵延着沙洲,那里生长着茂密的植被。因此,这就是在原始时代两个美洲的大河流中可以看到的漂浮岛屿。密苏里河的情形尤其如此。"在春天,硕大的地块脱离河岸。这些就是顺着密苏里河水流漂移的岛屿,它们还载着长满叶子或花朵的树木,有些直立,有些则半垂,呈现一派美景"(Chateaubriand:1,第95页;参见 W. Mattews,第XXII页;Neill,第383页)。

然而,桥和岛都与船相似,且又不同,尽管由于同样的理由,这样说并不确切。岛与独木舟都是漂移体,一者属于自然范畴,另一者属于文化

范畴；同时，即使美洲印第安人未曾造过的桥唤起了天然人行小桥的想法，那么，这种小桥也是固定的而不是活动的，垂直于而非并行于河流。最后，乘独木舟旅行事关两个乘者，而我们已经看到，他们应当保持适当距离，然而，渡河则把两个旅行者：摆渡者和他的客人紧密结合起来。

许多神话证实了这种转换的客观实在性。鳄鱼对 M_{403b} 的英雄的恳求作了欺骗性的回答，因为它只想吃掉他，它的双肩构成一条能承载一个乘者重量的大独木舟（Wagley-Galvão，第 141 页）。在一个萨利希人神话（M_{506}；Adamson，第 270 页）中，摆渡者反复招呼而不是对招呼作回答，从而暴露了他的劣性。这神话终结于这样的保证："从今以后，人再也不会借口驾独木舟来淹死同类。"奥格拉拉·达科他人（M_{507}；Walker，第 205～206 页）讲述了，一根被砍下的树干如何变成魔舟："它会自动航行，变得与独木舟相像，长着一个头、两个大眼睛和一条尾巴……它必须迅速跳上岸，否则便不载乘者就出发。"

水妖是反独木舟这个说法也出自一个达科他人神话，后者与 M_{503} 的各个希达察人版本和一个曼丹人异本（M_{460}；参见 Maximilien，第 380～381 页；Bowers：1，第 199～200 页）有亲缘关系。

M_{508} 达科他人：大鱼

一个头领的女儿抗婚。最近，她答允了一个贫穷的求婚者，条件是他必须完成一项壮举。这人组织了一次征伐，但找不到敌人。这些印第安人在返途中遇到一个巨龟，所有人都登上它的背，只有英雄和他的朋友例外。这野兽沉入一个湖中，这些鲁莽之徒全被淹死（参见 M_{385}）。

这两个幸存者又上路了，一直行进到筋疲力尽的英雄想停下来休息，以便恢复体力。然而，那同伴到处寻找这个季节上游的河水可能会冲到岸上的死鱼。他发现了一条，把它洗干净，再加烹饪，邀英雄

同享这顿美餐。英雄首先拒绝,然后接受了,条件是他的朋友要供给他水,而且数量要尽其所欲。

可是,他显得不知满足,而这朋友已用他们唯一的武器盛满了水。这英雄爬到了河边,沉了下去,捧起河水就喝。逐渐地他变成了一条巨大的鱼,堵塞了航行。

头领女儿获悉这个戏剧性事件,便用挨饿来表达对已故未婚夫的忠诚。她花一年时间制作男人服装,要求人们给她做一条树皮独木舟,让她顺流而下,一直到达那大鱼的地方。她把礼物给他,向他保证过独身生活,以纪念他的殉难,条件是他要答应撤出河流,"以便让印第安人可以重新乘独木舟顺流而下"。这鱼自我埋葬,放出了圣克罗伊河[stillwater river(静水河)]的水。(McLaughlin,第 23~28 页;参见阿里卡拉人版本,Dorsey:6,第 79~80 页;克里克人版本,Swanton:1,第 32~33 页,等等)

如果说岛和它的神话等当物是独木舟的反转,那么,一个南美洲神话证实,一条被操纵的独木舟相反可能变成一个岛。

M_{509} 阿拉瓦克人:岛屿的起源

一些旅行者在一次航海远征过程中造访了一个地方,那里的居民只知道利用潮水乘独木舟航行。因为,他们操纵桨时,不是用桨的平面部分击水,而是用边沿劈水。当潮是逆向时,他们无力搏击水流,因而就满足于把长长的桨杆插入水中,使船保持固定不动。

指挥这次远征的老巫士变成了 bunia 鸟,叫着 tarbaran! tarbaran! 意谓"平的面"。"无知的独木舟手反问道,如果有人用桨的平面敲你的头,你会说什么呢?"最后,他们决定遵照他的劝导,结果发现他们能够以三倍快的速度航行,并且,逆水与顺水一样畅快。(Roth:1,

第 221 页）

这个神话使人想起一些信念，它们得到广泛证实，从萨利希人（他们给出与圭亚那一样的形式，Adamson，第 40，420 页）一直到卡拉雅人（最早的桨用木板控制，Baldus：6，第 215 页）。对于这个神话，罗思作为评论补充说，在埃塞奎博河上有一个岛，名叫/hiarono-dulluhing/即“女人的杆”，因为上述民族的女人还未受过教导。当潮水上涨时，为了使船停泊，她们把一根杆插入船中。可是，她们插得太深，再也无力拔出。泥沙团聚在它周围，那里生长草和树，于是形成人们今天看到的岛。因此，作为独木舟的反转，这岛用摆渡者的覆盖有沙洲的、布满植被的背重构了他的形象。

如果说我对蒂卡尔骨雕提出的解释（第 134 页）是准确的，那么，可以明白，这些骨雕例示了这转换的两种状态。实际上，动物的独木舟有时呈有毛发的蛇的外形（图 40），关涉这种神话动物（它是有角蛇的对偶物）的

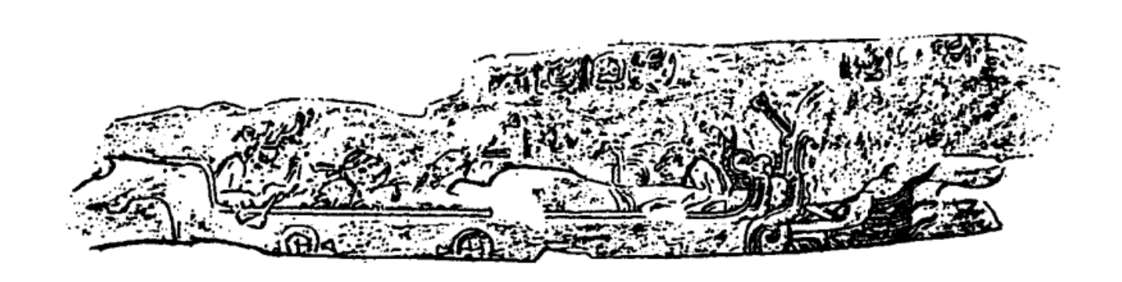


图 40 蛇形独木舟。蒂卡尔的骨雕

［据特里克（Trik），图 5。费城大学博物馆照片］

观念在圭亚那的韦韦人（Fock，第 91 页）以及切延内人（Grinnell：2，第 2 卷，各处）和梅诺米尼人（Skinner-Satterlee，第 354 页）那里都是习见的。我们马上会在一些曼丹人神话（M_{512}—M_{515}，第 379～384 页）中遇到一种

船,它能交替地扮演忠实的独木舟或背信弃义的摆渡者的角色,视旅行者的数目是否适度而定。

我要对这一点作些讨论。我们知道,乘月亮和太阳独木舟的旅行是在平衡的征象下展开的;我已用整个第三篇证明了这一点。另一方面,我给敏感摆渡者插段收集的迹象引起了普遍不守规则的事态:两个主人公在邪恶信念、欺诈和谋害等方面进行竞争。然而,在我看来,乘独木舟旅行的题材蕴涵着二分点类型的会合。难道不可以推论,与之反对称的敏感摆渡者题材蕴涵着二至点类型的会合吗?

这个问题不难回答,如果我们能够揭示与每个题材相联属的仪式和这些历法时期之间的相互关系的话。可惜,尽管鲍尔斯在曼丹人那里进行的探究堪称一绝,但其古老文化仅仅残存在某些老人记忆之中的那个时代的礼仪历法仍含混不清,所以我不敢妄加解释。就是冒险提出解释,所展示的形象也比我刚才作为假说提出的来得复杂。实际上,曼丹人似乎按照许多对立来建构仪礼历法,而其中任何一个对立都不可能确切地用二至点与二分点的对立的语汇来转译。

第一个对立体出现在 M_{503} 讲述其起源的大鸟仪式和所有其他仪式之间。后者为数在 20 种左右(参见 Bowers:1,第 108 页),它们演示一次或多次,不过始终在一个月或数月甚或整年的连续时间段之中。相反,大鸟仪式仅在四月或十一月进行。因此,这种仪式属于在一年的两个不同时期不连续地举行的庆典。这两个时期处于春天和秋天,大致相应于两个二分点。意味深长的是,M_{503} 的异本追溯其起源的向密苏里河的献祭也一年举行两次(本书第 449 页)。

现在我们来考察猎野牛的仪式。前面我已提到过这种仪式的复杂性(第 301~302,363~366 页)。我们可以把这种仪式分成两组。一方面是为了野牛增殖而举行的/okipa/这种部落大庆,这在最炎热的月份里进行(Bowers:1,第 112 页);另一方面是为了冬猎而举行的村落仪式,这在最寒

冷的月份里进行庆祝。因此，这两个时期大约处于二至点。[上引书，第315和325，326页："in the winter during the shortest days"(在冬天最短的白昼里)；和Bowers：2，第56页："the rites to the winter herds began with the winter solstice"(为冬天动物群聚举行的仪式开始于冬至)]

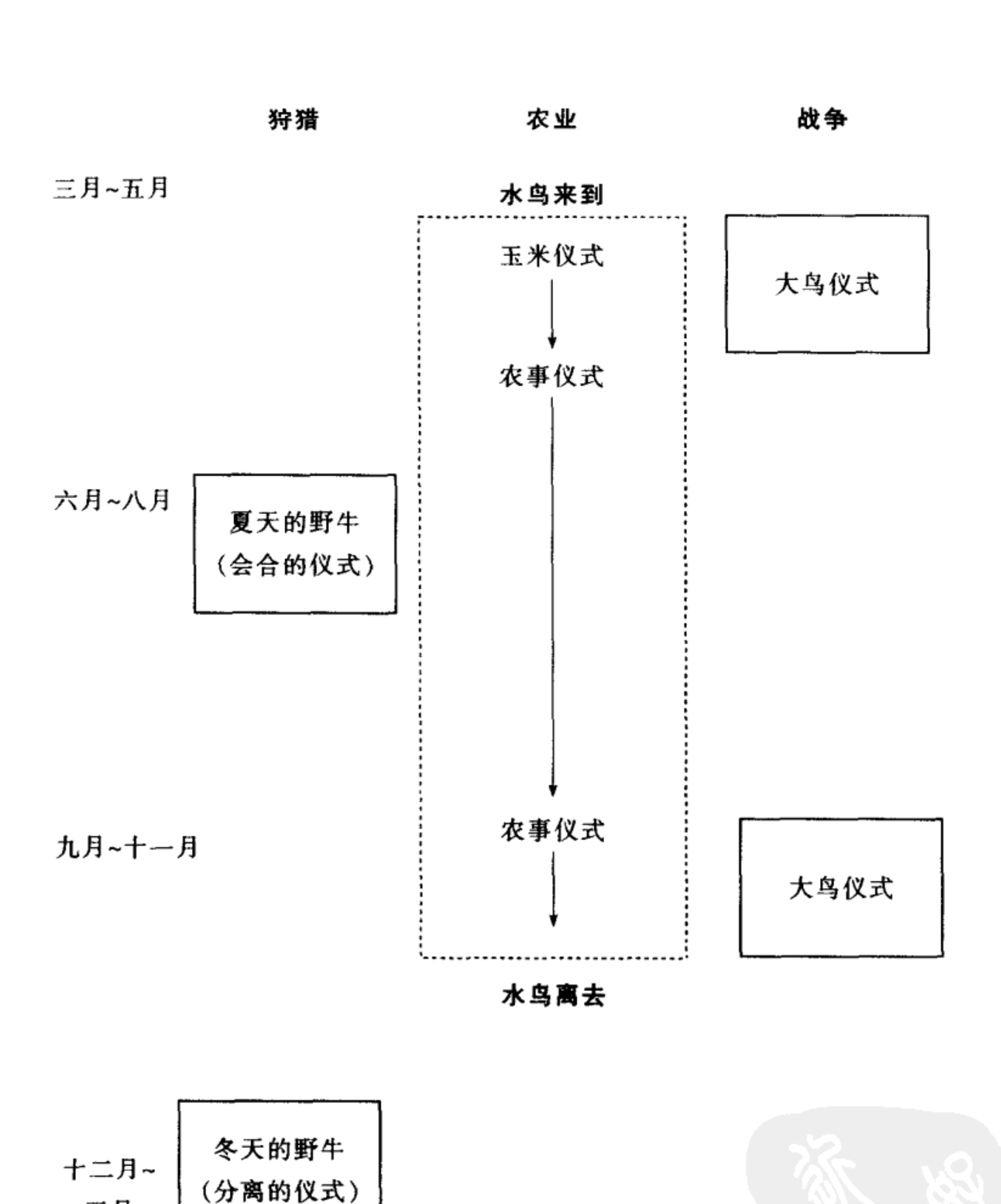
因此，大鸟仪式和野牛仪式在许多轴上结成相关而又对立的关系。前一组仪式中各仪式相同，以不同周期重复进行；后一组仪式中各仪式相互不同(/okipa/由许多仪式组成，对于冬天的野牛至少有三种不同仪式："雪鸮""红棒"、"白雌野牛")，就每个循环而言，它们只在一年的一个时期里进行。最后，前一组与二分点邻近，后一组与二至点邻近。

与这些截然分明的对立形成对比，开始于春初水鸟来到时的农事仪式在整个一年中按均匀间隔逐次进行。因此，通过大加简化，可以把仪礼历法组织成一个图式(见下页)。

我们知道，这图式中相距最远的两组仪式是不相容的。人们在春天播种已开始时为冬猎举行仪式进行庆祝，因此霜可能会重又降临，致使颗粒无收(Bowers：1，第327页)。另一方面，大鸟仪式和农事仪式是相容的，因为前一组仪式只起辅助的作用，即招引为农田景气所必不可少的春雨(本书第300～301页)。

这就提出了一个问题。它产生于下述事实：敏感摆渡者插段至少三次重现于曼丹人神话。除了大鸟神话(M_{503})之外，它还出现在玉米仪式创建神话(M_{460})和创建招引冬天野牛的仪式的雪鸮神话($M_{469a,b}$)之中。换句话说，这插段在两个不相容的系列即冬天野牛和玉米与两个相容系列即玉米和大鸟之间建立起了一种亲合关系。因此，这一切让人觉得，这插段似乎在这体系的特别脆弱的地方动了缝合手术，因为不相容关系和相容关系在这体系中于确定的位置上相邻接。

然而，我们还可看出这三个故事之间的微妙差别。冬鸮神话从远处看是最丰富的，因为它包含一个事件，在其中，英雄坚持要求蛇愈趋靠近河


狩猎
农业
战争
三月~五月
水鸟来到
玉米仪式
大鸟仪式
农事仪式
六月~八月
夏天的野牛
(会合的仪式)
九月~十一月
农事仪式
大鸟仪式
水鸟离去
十二月~
三月
冬天的野牛
(分离的仪式)

岸;然后,他抓住妖怪背上生长的树枝而跳上了岸。蒙杜鲁库人佩里苏亚特神话(M_{402})也用完全一样的措辞讲述了这些细节。此外,M_{469}在两个地方转换了 M_{503}:这英雄给蛇的食物是八个而不是四个丸子,同时,他因恐怕被吃掉,故避免把它们直接放入妖怪口中,而是把它们扔入远离自己的河水中。

M_{503}和 M_{460}的相应插段也相互对立,不过是在另一些轴上。首先,如果说 M_{503}的蛇实际上吞下了两兄弟之一,并且如果说 M_{469}的蛇被阻止这样做,那么,它在 M_{460}中的同系者则用心没有如此险恶。它仅仅要求提供服务,他只要在行程中向它提供食物,让它恢复体力。这种食物包括四颗"四合一"的丸子,再加上这英雄在这蛇再也不能前进时承天启而在囊中发现的一块干肉。

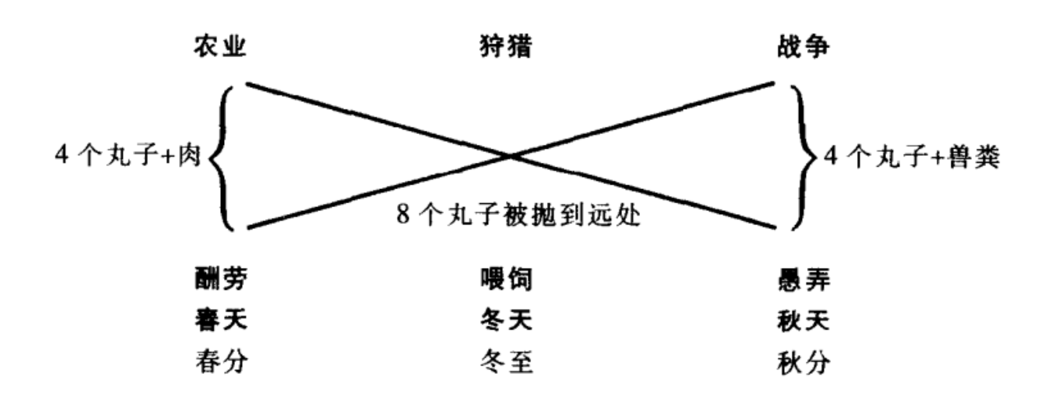
显然,这个细节使 M_{460}和 M_{503}变得对称,因为这后一个神话也提到这第五份食物:从雷雨鸟得到的丸子由向日葵籽粒和兔粪再加上一点点玉米来糅合而成。这就是说,在一种情形里是肉,即比谷粉丸子更有滋补力的食物;在另一种情形里是主要用粪便制成的假食物。[1]

因此,我们可以说,M_{460}、M_{469}和 M_{503}分别让三种摆渡者出场:提供帮助的摆渡者、计划落空的背信弃义摆渡者和几乎达到目的的背信弃义摆渡者。英雄酬劳第一个,喂饲第二个,愚弄第三个。这两种极端情境关涉对于二分点的著名仪式:对于 M_{460}是春分,对于 M_{503}是秋分;然而,M_{469}创建了围绕冬至的著名仪式。这些仪式时而关涉农业,时而关涉狩猎,时而

---

① 这个分析还是不完备的,因为也有这样的情况:这英雄在旅行返途中必须把他自己腿上一块肉作为食物提供给蛇(M_{469b};Bowers:1,第 291 页)。我把这个枝节撇在一边,因为雪鹀神话是唯一往返途中都有摆渡者介入的神话。因此,应当把它撇开,作这样的分析会引我们走得太远;何况曼丹人的神话已经证明是极其丰富而又极其复杂的,实际上是不可穷尽的。我们在此只是浮光掠影而已。

关涉战争，也即构成一个前进的系列：



这个图充分说明了整个神话和仪式体系呈现的对位性（caractère contrapunctique），因为如果说两个系列即**农业**、**狩猎**、**战争**和**春天**、**冬天**、**秋天**，一个是前进的，而另一个是倒退的②，那么，这两个系列合在一起又是跟可称之为基本连续性（basse continue）的东西相谐和，后者表达了一个二分点和一个二至点的规则交替。不过，如果把分析再往前推进的话，那么就可以明白，神话（现在是 M_{503}）的辩证运动倾向于把最初从静态给予的这种对立转换成动态的前进。实际上，我们可以回想起，M_{503} 并未创造一般的大鸟仪式，而只是解释了为什么人们在秋天进行最初只在春天庆祝的仪式。然而，当从逻辑的观点来看待这两个二分点时，它们就属于同一个转换：**（白昼＝黑夜）** ⟹ **（黑夜＝白昼）**；并且，从经验观点来看，这两个二分点就鸟的关系而言都是相干的。不过，正是由于这个缘故，当满足

② 第一个系列的前进性产生于 M_{460} 把肉放在植物性食物丸子的后面，以及 M_{460} 的干肉跟 M_{503} 的植物性食物丸子和兽粪相对立。至于第二个系列的倒退性，它直接导源于历法：事实上，正是冬天接在秋天之后，春天接在冬天之后。

于承认一个二分点而不承认另一个二分点时会出现的概念不平衡超过伴随两个二至点的狩猎仪式之间的不平衡。因为,这时人们每次都要庆祝一些典礼——夏天的/okipa/;冬天的专门仪式——并且这些典礼可能仍是不同的,原因是两个二至点,本身相对立:**(白昼>黑夜)≠(黑夜>白昼)**。当设想有一个时代里印第安人只在春天(按照各个希达察人版本是只在秋天)献祭大鸟时,M_{503}所造成的这种理论情境呈现出超二至点性(caractère hypersolsticiel):它比二至点间对立更不平衡,如果允许我这样表达它的话。因此,这神话似乎重又建基于下列隐含的等当关系之上:

(唯一标定的二分点):(二至点)::(两个二至点):(两个二分点)

同时还可以明白,敏感摆渡者(我已假设他带有"二至点"的性质)插段为什么叙述了表现上呈二分点状的会合。因为,事实上这会合未得到倍增,这致使它违反二分点概念本身提出的对称性要求。

上述解释适用于客观上回到二至点的M_{469},而且如我刚才所表明的,也适用于M_{503}。为了在两个二分点之间建立起仪式上的平衡,这神话诉诸一个初始不平衡模型,而从逻辑观点看来后者处于二至点的方面。然而,这解释也适用于M_{460}吗?表面上来看不适用,因为这神话创建"长生不死老妪"的仪式,这些仪式在春天庆祝,以便迎来农事典礼。后者一次一次进行,直到秋天,但不可能延长到秋天再往后,因为它们跟冬猎仪式严格不相容。

为了解决这个困难,从另一个视角来考察一下敏感摆渡者在曼丹人那里采取的形式,是合宜的。我们已经明白,这形式有许多种。M_{460}中是一种非常弱的形式。在这个神话中,"敏感的"这个属性定语仅在本来意义上是合理的,因为蛇如果不带来重构它显得敏感的食物的后果,就不会完成使命;M_{469}中是比较强的形式,在那里,蛇想吃乘者;M_{503}中是更强的形式,在那里,蛇吞下了一个乘者。然而,曼丹人和希达察人版本为一方、我已探讨过的所有其他版本为另一方,双方之间有一个令人瞩目的差异。

乘者或者众乘者本应以讨好的但虚伪的话语、侮辱甚或棒击来酬答妖怪，可是，曼丹人英雄却给它食物：在 M_{460} 中是真诚地给，M_{469} 中是谨慎地给，M_{503} 中则先是真诚地，后来当幸存的兄弟把一个兽粪丸子伪装成真正食物给予时便是欺诈性地给。因此，唯有仅在一个曼丹人神话中出现的这后一事件才又回到最一般的类型。可以说，在敏感摆渡者神话组内部，曼丹人神话和希达察人神话（它们属于这个神话组）例示了一种局部转换，而就这个特定之点而言，这转换甚至通过一次反转完成。

能否对此说出理由呢？无疑，只要凭借其无懈可击的构造带来了论证价值的 M_{503}，也就能够解释我为什么选取这个神话作为讨论的出发点。

在释放猎物的插段（我已表明，这插段用来把鸟的庆祝与/okipa/联结起来）之后，M_{503} 联络起三个序列，它们关涉英雄的超自然冒险。第一个序列把英雄引到"长生不死老妪"那里，他们在那里居留了一年；第二个序列描述了他们在蛇背上过河；第三个序列把他们带到雷雨鸟那里，他们在那里也过了一年。第一和第三序列显得完全相类似：相同的居留期；一个季节循环的展开；他们到达一个地方时本应躲藏起来却去造访超自然的精灵；按照种或变种分配植物和鸟。那么，它们的差异何在呢？第一个序列引起在一个**农事**女神那里的**地上**居留，在此期间，英雄必须**谨慎**行事。他们可以猎鹿，尽管鹿是田园精灵，但条件是应当行动机敏，并且服从某些规则：必须到远离被耕耘的、有人居住的大地的森林里去猎杀、烹饪和食用猎物。[③] 另一方面，在鸟那里，因此也在天上居留时，英雄的行为以**不谨慎**为标志。他们对人们屡屡发出的谆谆忠告置若罔闻，滥猎妖怪；他们愚蠢地卖弄本领，向超自然的主人炫示。

由此可见，第二个序列以某种方式既跟前面的序列也跟后继的序列

③　已发现在加利福尼亚的温图人（Wintu）的一个神话中也有这种禁忌（参见 DuBois-Demetracopoulou，第 343 页）。

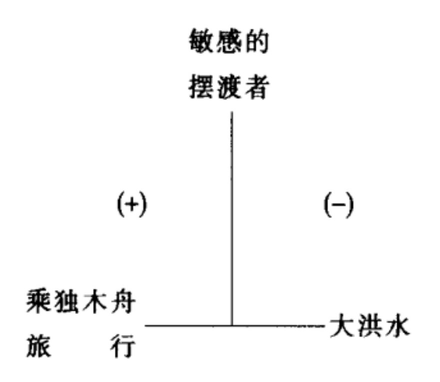
相对立。它关涉一次**旅行**而不是**居留**；它在**水**上而不是在**地**上或**天**上展开。最后，面对蛇，英雄采取的行为方式严格介于他们在农事女神或战神那里表现出来的**谨慎**和**不谨慎**之间。他们对摆渡进行**议价**，他们用已做好的食物作为报酬，只是作为对已提供的服务的交换付给，并且这报酬还划分高低不同的等级。面对有角的蛇，英雄表现出采取鲁莽和谨慎相混合的方式，而且这种谋略的模棱两可方面也表现于聪明兄弟成功地被摆渡过去，而妖怪吞下了冒失的兄弟。最后，还可注意到，在玉米母亲那里，英雄**接受**东西，而在雷雨鸟那里他们**给出**东西(可以说，为了从主人那里得到食物、狩猎武器和礼仪用品，他们"卖力苦干")，在有角蛇那里，他们用食物丸子进行交易，其中有些是假的，不过他们以之可以愚弄合作者。因为，这差不多是在进行狡猾的议价，要弄欺诈的伎俩。

敏感摆渡者插段的各种不同模态例示了从自然的报酬到奉承、假话、侮辱和打击等构成的报酬的过渡。**由此可知，摆渡者之敏感**有时是形体上的，如在许多北美洲版本中，在这些版本中，它的颈背或疼痛的膝部承受不了哪怕是最轻微的接触，并且最经常地是道德上的；否则，在另外两种类型行为之间作为中介起作用的计谋和议价就不可能被引入到神话的问题之中。然而，如果说这种模棱两可的行为在那里乃作为对待妖怪的唯一适当行为，而这妖怪是与地和天构成三角形的水元素的化身，那么，在这样一个体系中，水本身不是也起着模棱两可的作用吗？M_{503}的一些版本明确说到这一点：在英雄用火打开一条通过两头蛇的身体的通道之后[这两头蛇反转了越过水的一头蛇：(**[蛇]越过水** $\Longrightarrow$ **被火越过**)]，傻兄弟犯了渎圣罪；他吃了妖怪的肉，变成了密苏里河主人蛇(参见M_{508}和Bowers：1，第199页；2，第360页)。从此之后，根据印第安人是否一年两次——十一月的冰封期和四月的破冰期——向他献祭，他帮助他们渡河，或者引起暴风雨和大洪水，使河流无法渡越，田地颗粒无收。"他给人解释说，因为我不再是你们中的一分子。从今以后，你们成为我的朋友或者敌人。"

(M_{503b}:Denig,第613～617页)

因此,这样一来,水的力量在两个极端模式之间摇摆不定。一方面,这力量由独木舟作为例示。独木舟的行进轨道控制着时间的流程、白昼和黑夜的交替、季节的回归,只要旅行者保持合理的距离,因而在小艇里建立起**内部的**距离;另一方面,它由暴风雨和洪水作为例示。它们扰乱了事物的自然进程,导致不遵从旅行者和水妖之间的**外部**距离。敏感摆渡者这个角色例示了一种中间位置。他通过水旅行,不过是渡越它;强加于他的身体和乘者身体之间的邻接性带来致命的危险,除非英雄施魔法来避免在从地上到水上或从水上到地上时渡越太短或太长的距离;这就等于把合理距离的尺度移到了小船外面,不让它停留在船的内部。

因此,我们暂时留用的那个过于简单的概念必须加以完善,即补充以摆渡者和独木舟之间的反转关系。事实上,这两个项假定了第三个项,它就是我们刚才看到在希达察人神话中出现的大洪水。在大洪水时,乘独木舟航行所支配的水变得失控了;然而,成功的渡越作为有谋略的人和敌对的水之间的一次对话(这也是一次决斗)的报偿出现:



曼丹人和希达察人的起源神话(大洪水在其中占据相当重要的地位)使我们得以证实这些论点的合理性。

这两个部落都不认为人类可能产生于水，尽管在他们看来，水是原初元素。这已够意味深长的了，而如果我们注意到，这些神话为在地上起源还是天上起源作抉择所累，那么，就更是如此了。他们把这两个命题结合起来，而且，希达察人的智者还把它们的体系加以图式化，描绘出一种“Y”形。这叉的两臂代表祖先中生活在地球内部的一支的出现以及另一支的从天上下凡；共同的标记下这两支会合以后进行的冒险活动（Bowers：2，第304页）。曼丹人以他们的起源神话保留了更为复杂的观念。他们区分了许多种原始民族：鱼族、鹰族、熊族、玉米族、野牛族，等等（Bowers：1，第26，365页），从中分离出三个种族，在神话中扮演角色。像在希达察人那里一样，在曼丹人那里，这些神话（已知不下于15个）也相互差别很大，似乎保留了不同的村落传统。为了慎用字母起见，我给予这些神话以不同的编号。只有以上用记号 M_{459} 援引的那组曼丹人神话是例外，我区别其中的三个异本为a、b、c（Bowes：1，第156～163页；194～196页；196～197页）。编号510和511给予已知较古老的版本（Maximilien，第364页；Catlin，第369～370页）；贝克威思：1和鲍尔斯：1与2的各个版本编号为从512到522，这些版本一部分源自曼丹人，另一部分源自希达察人。

曼丹人在远古就划分偶族。无疑，正是由于这种划分，他们让玉米族和野牛族在神话中占据特殊地位。玉米族来自地球深处，野牛族由造物主“唯一人”（Seul-Homme）创造，当时人类以他为唯一代表。作为名祖民族的偶族分别跟下述各对偶相联属：玉米和野牛、东和西、战争和和平、男性的本性和女性的本性、烟管和烟管头、流动的水和停滞的水、新开垦的或林木繁茂的地和不毛之地，等等（关于这种成系统的二元性，参见 M_{515}；Bowers：1，第353～361页）。差不多就在偶族划分建起的同时，两个民族就遭遇而相会合。有些版本仍关涉玉米族，另一些关涉野牛族，最后还有一些是两者的混合。这些版本并非全都同等程度地关注下凡到地上与另两个民族相结合的天上民族。然而，这整组神话都相关的/okipa/仪式证

明了一个三元体系的重要性。人格化为舞蹈者的鹰和鹈鹕斗争“羚羊”(*Antilocapra americana*,土著的分类体系将之与作为田园精灵的鹿归为同类);后者试图窃取熊和野牛的食物(Maxmilien,第 376 页;Bowers:1,第 144,146,153 页)。因此,农业、狩猎和战争构成的技术—经济三角形完全覆盖了原始人类的这种一分为三:玉米族、野牛族和天上族,而他们又有三个造物主与之相对应。他们是“唯一人”和“第一造物主”(Premier-Créateur),他俩共同创造或组织地域,各据密苏里河的一岸;以及霍伊塔(Hoita),他是带斑纹的鹰,在地上事业中不起作用,因为他专一地代表高处的民族(参见 Bowers:1,第 120 页)。所以,从二元体系到三元体系的过渡是通过整合两个对立来实现的。这两个对立是:“唯一人”和“第一造物主”间的对立,然后,在后者转成山狗之后,“唯一人”和霍伊塔之间的对立。

对曼丹人的和希达察人的起源神话作比较研究,要求做相当艰巨的工作,而且,现在还拿不准,这种研究是否会取得重大成果。在把故事的某些特优方面突现出来,让其他方面退居次要层面上的时候,每个版本似乎都以对于某个氏族或某个村落所特有的历史巨变的记忆为指导,而人们并不怎么想望重构这些巨变。因此,我满足于找出所有这些版本共同的图式。在玉米族出现并同野牛族和天空族相融合之后,这些祖先来到一个被命名为“陌生人”或“外乡人”的水流近旁。然后,经过多年的迁移,他们来到一个河口湾。在那里,他们看到,对岸(或者按有些版本是湖中央的一个岛上)有一个大村落,其头领名叫马尼加(Maniga),这词的构成中无疑有一个标示水的词根进入。所有这些版本都会聚于这个插段,并把它展开如下:

M_{512}—M_{515} 曼丹人:起源神话(片段:大洪水)

先民们贪求这遥远异乡河滨丰富的贝壳。马尼加的村民们允许他们来采集贝壳,但要用野兔皮和羽冠上带有新月状黄羽饰的草地鹨作交换。不过,这些异乡人从来不造访曼丹人;因此,为了进行这交

易，曼丹人必须乘一艘魔船完成危险的渡河，这船听从他们的命令，但条件是必须携带固定数目的乘者。

当曼丹人成功地渡过阻隔的河水之后，又有一些考验在等待着他们。首先，河滨的树变成战士，而为了搭话，必须先与之交战。然后，马尼加伪装慷慨地款待他们。他迫使他们吃过多的食物，喝过多的饮料，吸过多的烟，还让他们贪上许多女人，以致客人们纷纷死于暴食、狂吸和滥交。只有经受住了这一切考验的人才可以把贝壳装满袋囊而归。可是，曼丹人太喜爱珍珠蚌了，因此，每年夏天又开始去冒险，结果许多人丧命。

靠着名叫"唯一人"或"南风"的造物主的帮助，曼丹人终于能够戏弄他们的敌手。他想出利用向日葵、灯心草和芦苇的秆，印第安人把它们穿过自己身体，他们可以借助它们把食物、饮料和香烟运送到第四个下部世界。按照其他版本，"唯一人"得到三个萨满帮助，他们一个能过量吃，一个能过量喝，第三个能过量吸烟。至于最后一个考验，曼丹人学会用去毛的野牛尾巴代替自己天然的性器官。人们还说，"唯一人"自己揽下所有女人，因为他在自己人那里立下了贞节的规则，这样，当他到了异乡，就有了非凡的本领。

马尼加害怕失败，遂诬称曼丹人弄死了一条狗，以此为借口与他们绝交。他引起一场大洪水。"唯一人"保护自己的子民免受害："一场浓雾将要降下；它将历时四天四夜。那时你们要明白，它们来到是为了消灭你们。不过，这只是水而已。"实际上，波涛向上冲不到得到丛林保护的红松，而这许多树木是曼丹人按照造物主的命令栽种的。(Beckwith：1，第4～7页；Bowers：1，第132，340～341，347～353，360～361页，等等)

交换的性质已经点明了神话的精神。为了换取贝壳，曼丹人用贝壳

做饮料杯(M_{459a};Bowers:1,第 156 页)或者耳垂(M_{513};Beckwith:1,第 12 页)④,他们提供了动物皮:野兔皮(按 M_{514} 为臭鼬皮;Bowers:1,第 351 页)和草地鹨皮。贝壳来源于水;野兔和臭鼬穴居于地下,在地表活动;我们还记得:草地鹨筑巢在地上,在低空飞翔(本书第 228 页)。因此,在曼丹人方面,我们有两个交(intersection):**地下∩地下**以及**地面∪大气天空**,它们以二元形式整合原始民族三元组。在这交换行为中,正是地和天合在一起面对水。

魔船按一个古老版本(M_{510};Maximilien,第 364 页)最初只运载 8 个人,按另一些版本(M_{512};Beckwith:1,第 4 页;M_{514},M_{515};Bowers:1,第 347～361 页)只运载 12 个人,有时为 13 个人,这时造物主运载乘者而不会弄翻船(M_{512},M_{514})。曼丹人的船实际上只容下一两个人,月亮和太阳独木舟也只运载两个乘者,所以,也许我们在此面对神话"多倍体"(polyploi-die)的一个事例,而我们已在曼丹人和希达察人那里发现它的其他事例,并且,它使我得以引入浸润集合的概念(本书第 341～353 页)。按照 M_{512}—M_{513}(Beckwith:1,第 4,12 页),这船名叫/i-di-he/即"总共一个人走",因为为了使船行走,只要操纵它就够了,M_{515} 详确说明,当船空载时,一个傻男孩对它说:"你上路走吧!"如果印第安人失去了船;这船出走了,一去不复返(Bowers:1,第 361 页)。这些不吉祥的话语使人回想起 M_{509} 中桨的使用不当。

转变成战士的树和保护村子免受洪水侵害的树按照鲍尔斯的提示[1,第 162 页:*water willow*(水柳)和第 351,361 页]可能是沙地的柳(美洲长叶柳),并且后来为杨所取代。马尼加强迫客人摄入巨量食物、饮料和烟,

④ 在历史上,曼丹人表现出习惯于把碎玻璃用炉火融化后制成珠子(Maximilien,第 338,340,348 页;Will-Spinden,第 115～116 页)。

显然是为了用地、水和空气的力量来对付他们。把这些食物送入下面第四世界的计划使人想起曼丹人的信念，他们相信，在大地之上有四层天，大地之下有四个世界。

以更一般的观点来考虑，这神话呈现了原因论的特征。它提出了一个洪水理论，从双重的方面看待洪水：地上民族和水中民族斗争的结果以及对季节循环的表现。

我首先来探讨一下第二个方面。曼丹人按照气象的机缘来标示一年的月份："小寒"、"七日寒"；或者利用动植物的某些特征："狼发情"、"目力差"、"玉米熟"、"叶落"，等等。大致相应于四月和十一月的两个时期带有对称的名称，它们援用河流的冰封和融化，而这两个事件有着双重的重要性：一方面，融化略微超前于田地工作的开始，冰封略微滞后于田地工作的结束，这开始和结束分别在五月和十月；另一方面，融化报告春末的洪水，而我们刚才已看到，这洪水在宗教象征中占据着关键的地位（Will-Spinden，第117～120，127页）。

然而，不要把神话的空间方面跟这时间方面割裂来。随着季节变化，曼丹人也改变居所。他们把夏村建立在高出河流的岬上，以便村子只从一个侧面受到一条壕沟和一堵断崖的保护。这大约为20米或30米的相对高度，显得很突出，因为田地和田园都位于土地肥沃也易于耕耘的低洼地。那里生长着玉米七个品种、扁豆四个品种、葫芦五个品种、向日葵三个品种。插种之后，在夏季的几个月中，必须除草多次。

当严寒来临时，河流冰封，再也不用惧怕洪水。这时，人们移居冬营，这营寨安扎在河谷底部林木繁茂且有遮蔽的地方。至少在历史上，希达察人遵从同样的习俗：每个夏村都相应地有一个冬村，夏村设在高临密苏里河的草地上，冬村则在这河流近旁的林地上。每种居所还有相应的独特政治组织，因为"冬季头领"的权力在这个时期里是至高无上的，但随着回到夏村，就终结了（Bowers：1，第251页；2，第61页）。

在曼丹人那里，夏村占据追猎场中的一处地方，直径约为50米。可以看到村中央有一个圆筒形建筑，它用树枝覆盖，用加固的木板建造，中间是一根用美洲红松(*Juniperus virginiana*)做的柱子。时至1930年，在一个村里仍有一些遗迹存在(Bowers:1，图19)。这树象征造物主“唯一人”和他树起的木板墙，即为村子抵御洪水的壁垒(本书第453页)。春天的/okipa/仪式就在那里进行，这些仪式是为了纪念曼丹人战胜马尼加和水的破坏力量。典礼的这个“水的”方面还见诸这样的事实：河流中央的船上总是备有为数六只的圣鼓，三只在溯流而行时击响，三只在顺流而下时击响(Bowers:1，第121，128页注⑱，151，360页)。

曼丹人把这种木板建筑当做他们的诺亚方舟，用一个意谓“大船”的词标示它(M_{511}；Catlin，第350，353，369页)。可见，南美洲神话让我们发现的村子和独木舟的对立在曼丹人那里让位于冬村和夏村的对立：前者邻水，这时水已冰封，因此是不动的；后者远离水，这时河流进入汛期，因此变得非常活跃。在冰封和融化之间、冻结的水和融化的水之间，夏村起的作用类似于独木舟，即超越水的自然运动加速的顺流而行和这运动减速的溯流而行之间的对立。此外，独木舟的天上乘者必须保持适当距离：彼此不能太靠近也不能太远离，以便白昼和季节都完全适度。同样，与冬村不同，夏村的设置也必须对河流保持合理的高度：不能太远离在下面的耕田，因为在夏天仍得干农活；但又得有相当的高度，使洪水止于象征性的壁垒脚下，不波及房舍。从这个意义上说，而且还因为曼丹人自己也认识到这一点，如此标示他们方舟的夏村是一条独木舟，因为它使他们得以克服水的危险。

事情还不止于此。我们还记得南美洲思维赋予神话独木舟的角色：它起着亲近和疏远、乱伦和独身、结合和分离之间的仲裁者的作用。因此，它同两个由它确保其有中介的极项一起构成一个三元体系。然而，我们已经明白，曼丹人思维的二元性也容纳假想的三元组。现在，我要来弄清

楚个中的缘由。因为,如果说夏村处于半高处,那么,这也许是相对两个端项天和地而言的。从这个观点看来,天上的村落(祖先的一支来自那里)和比夏村更为"地上的"(因为较低)冬村两者根本对立,而我们已由于所有其他理由而知道,夏村扮演着它们的中介者的角色。

把**天/地**对立放到前沿的希达察人神话强调,下述动机促使祖先离开天上居所而下凡到地上:他们已没有了猎物,于是到四面八方去搜寻猎物,结果在水下发现野牛群(M_{520};Beckwith:1,第22~23页;M_{522};Bowers:2,第304页)。从这个概念出发,曼丹人神话在把猎物的消失归因于作为天上民族化身的造物主霍伊塔的怨恨时,就呈现了对称的形象(M_{514};Bowers:1,第349页)。在这两种情形里,提到天空,都内涵着没有猎物的含义。

作为野牛增殖仪式,/okipa/舞蹈只是反转了这个关系:这些舞蹈指派鸟去充当野牛的卫士,因为田园精灵想窃取野牛的食物(本书第351~352页)。因此,我要说,就天空关系而言,猎人和猎物是分离的。

意味深长的是,希达察人的从天上下凡的神话开始于从夏村向冬村的季节性迁移。实际上,主要是在冬天,猎人和猎物的关系显得与这些神话所说的在天上的这种关系相反。从冬初一直到春天,曼丹人和希达察人赖以生存的是来到河谷底寻草吃和栖身的野牛群。事实上,印第安人把村子设置在这些动物经常出没的地方。这时,一切社会和宗教活动都要促进人和猎物在村子中央会合。群体全体成员都只可以进行斋戒和祈祷。如果有野牛群趋近,便有一条严酷的戒律禁止砍伐树木、燃火,发出哪怕最轻的声响。"黑口"值勤团毫不犹豫地杀掉掉以轻心或者不耐烦的猎人,因为野牛在低洼地很容易受惊,它们需要许多天的时间来习惯于变动。至于印第安人自己,他们不善于自我控制,尤其当小孩因饥寒而啼哭时。然而,所有的人都得待在房舍里,闭门不出,可以看到野牛在房舍之间游荡(Bowers:2,第56~63页)。

猎人和猎狗的极端接近成为逃避饥饿的必要条件。这一点说明了.

为什么男女乱交在为野牛举行的冬季仪式中占据如此重要的地位（本书第 317～318 页）。冬猎以其技术方面的特征而蕴涵内婚制的甚至乱伦的含义。冬猎所蕴涵的结合跟一种抽象的分离具体地相对立，而这些神话只能提供这种分离的现象，因为在实际上这些印第安人一年四季都狩猎。

但是，在这两种一种为真实的而另一种为想象的极端形式之间，夏猎例示了一种中间情形。夏猎远离村落而在大草原上进行。因此，猎人一直要去到野牛那里而不是等待野牛来到身旁。我已强调指出（第 305～306 页），这种在经济生活层面上的对比可与社会生活在外婚制和内婚制之间建立的对比相比拟，然而这是有条件的，即外婚应保持在合理的距离上，否则外婚就有落空的危险，因而人又面临分离。因此，在用别的语汇提出亲近和疏远的仲裁问题时，曼丹人思维又跟热带美洲印第安人的思维相契合。在保留（**移动的独木舟/停滞的水**）⟹（**固定不动的村落/流动的水**）这个转换的条件下，曼丹人思维只是把夏村置于独木舟的地位，这是就夏村也保护居住者抵御危险的水，并且它象征正是被称为“大船”的诺亚方舟而言的。在这两种情形里，都是在一根垂直的或水平的且每次都还是时间的轴上，同一个公式表达着这两个神话题材的性质。这公式已在第 184～185 页上使我们得以把独木舟界定为并和析取的交。而且，我们现在可以把它应用于夏村，由此来重现它：$(\cup)\cap(//)$。

我们第二次使沿岸航行完成闭合的环形航线。因为，正是本书一开头所考察的神话——M_{354} 即猎人蒙马纳基的婚姻故事——使我们面对独木舟的形象。为了解释这一点，我们已首先不得不考察北美洲那些以太阳和月亮争论的形式例示其反面的神话。在把太阳和月亮争论这个题材转回过来时，我们遇到了礼仪性猎鹰用的茅屋，它是两个天体和好之后的居所（M_{458}），而它的象征又回到了独木舟。

于是，当重新开始我们的行程后，我们从独木舟题材过渡到了敏感摆渡

者题材，从沿河流长度航行过渡到了横渡河流；通过一次这些神话也予以证实的回转，这后一题材又给了我们洪水，它使渡河成为不可能。最后，中性化的洪水又重新以诺亚方舟或夏村圣屋的形式把我们带回到独木舟。

可以说，在曼丹人和希达察人那里，猎鹰茅屋是相对于夏村和冬村的，就像夏村（处于半高处）本身相对于天上的（在高处的）村和冬村（在低处的）一样。实际上，猎鹰在历法上在夏天猎野牛和冬天猎野牛之间进行，而且我们还已看到，后两种猎野牛从一切观点：技术、经济、社会、道德和宗教来说都形成一对对立面。这种对立面在另一种情形里仍然存在并得到加强，因为夏村在分离的狩猎（在天上）和会合的狩猎（在低洼地里）之间起中介作用。

不过，同样显而易见，我们第二次回到出发点，乃预设了方向的改变。这一点从对两个"低音部"做的比较就已经可以看出，而我们已根据它们选择构造了 M_{458} 和 M_{503} 的和声。实际上，在第一种情形里，我们已将这和声写成：

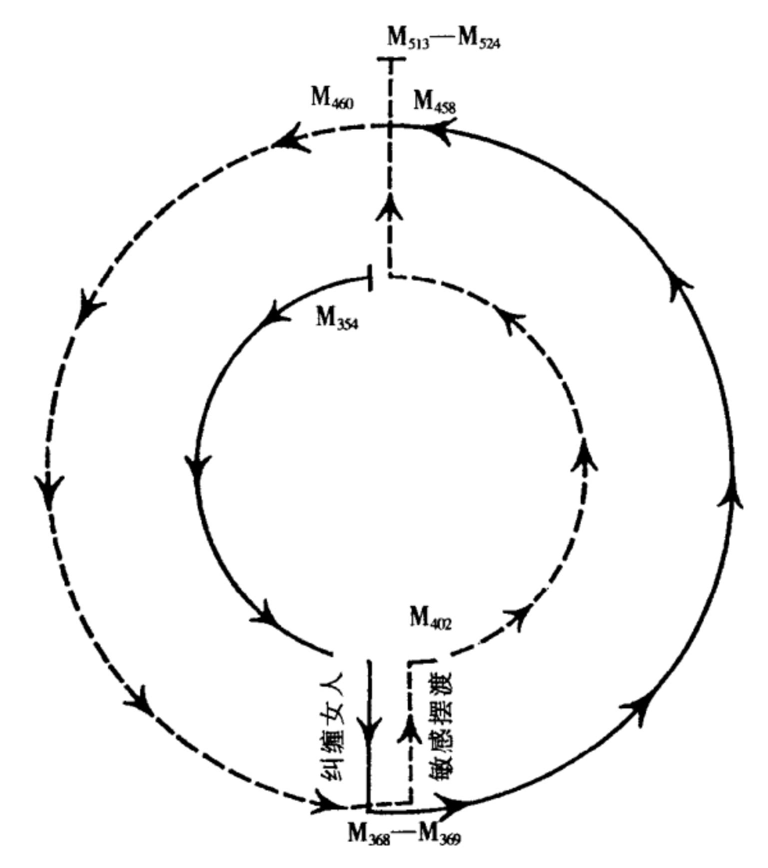
夏至 | 秋分 | 冬至

因此，它是从左到右读（第 292 页）；然而，在第二种情形里，我把它改写成这样的形式：

春分 | 冬至 | 秋分

它应当从右到左读（第 446 页）。

然而，只要略加思索，就会发现，这两条线是互补的，它们合在一起，便界定了一个封闭的神话组。在沿第一条路线行进时，南美洲神话已给了我们纠缠女人的题材，而我们为能建构这题材的聚合体，就必须把探究沿



内环线：南美洲的行程

外环线：北美洲的行程

实线：“往”程

虚线：“返”程

图 41　本书在神话域中行过的旅程

北美洲方向扩展到大草原印第安人神话才行，这些神话则通过天体争论把我们带回到独木舟。在第二阶段旅程中，对独木舟题材的北美洲各模态的研究揭示了敏感摆渡者题材，而我们为能建构这题材的聚合体，就必须诉诸南美洲的例子才行；归根结底是它们把我们带回到独木舟。如果以这种方式解读旅程路线，是准确的，那么，就必定可以推知，纠缠女人题材和敏感摆渡者题材之间存在一种对称关系（图 41）。

然而，似乎只要从语义观点去探讨，这一点就已昭然若揭。在每一种情形里，都有两个人物，一个叠在另一个的背上，以便进行地上的行程或者水上渡越。纠缠女人要尽可能久地停留在丈夫的背上，她代表对于他的致命危险；旅行英雄要尽可能短时间地停留在摆渡者的背上，后者同样代表对于英雄的致命危险。纠缠女人的实际奴隶靠水摆脱了她，因为她不会游泳；食人鳄鱼的虚幻猎物靠地摆脱了它，因为这妖怪在地上无法立足。最后，如果说摆渡者显得是敏感的，那么，纠缠女人毫无敏感可言。她毫无顾虑地把粪便撒满丈夫的背（M_{354}），而摆渡者表现其敏感性的方式之一就在于威胁这旅行者，倘若他想解大小便时忘掉是在这妖怪的背上，便要吃掉他（M_{403d}；Nordenskiöld：3，第 288 页）。

对神话作本文分析，可以给这一点提供经验的证实。我们知道，纠缠女人的题材可以按两种方式加以反转。一方面，它可反转为头，这头滚动着追逐受害者，一直追到救助的水；另一方面，可反转为潜水龟，把受害者引入水底溺死。然而，这些神话几乎总是通过这两种反转之一把敏感摆渡者题材跟另一个题材连接起来，而我已假设，这另一题材本身此前已另在一根轴上被反转过。例如在敏感摆渡者的北美洲异本中，在那里，鹤把蹼伸长，充作人行小桥，以便于被滚动的头追逐的英雄逃离（Waterman，第 43 页）；以及在 M_{508} 中，它的第一个插段重现了 M_{385}，替我们引入致命的龟的题材。在南美洲，敏感摆渡者故事的某些版本终结于纠缠儿子的题材（M_{403b}，Wagley-Galvão，第 140～141 页），它在两根轴上转换了纠缠女人的

题材:**女人** ⟹ **男人**,以及**妻子** ⟹ **儿子**(而滚动的头的题材每每作这样的转换:**妻子** ⟹ **母亲**)。

这是一个复杂的旅程。它的各条路线有时保持同一指向,在保持平行中又相互偏离,或者相互交错,甚至相互逆反。如果我们不记住,这个旅程使我们得以同时完成许多任务,那么,它就让人无法理解。事实上,本书的论证沿三个向度展开:种族志的、逻辑的和语义的;如果说本书有什么独创性的话,那么,这就在于它表明,每个向度在一切阶段上都保持与另两个向度连贯一致。

首先从种族志的观点来看,必须跨越巨大的空间,克服把热带美洲印第安人跟北美洲大草原印第安人隔离开来的多样距离,它们涉及生活方式、社会组织和信念。然而,我把《神话学》前两卷的营地牢牢地安扎在我较为熟悉的南美洲种族志的地盘上,因此,要如此改变目标,无异于去探索另一颗行星。所以,在把本书局限于北美洲中部地区的神话时,我选择将我们的宇宙飞船投入一条预期的轨道,直到下一卷也是最后一卷给它重新起航的机会,驶向更西更北的地区,在那里,在保留种种转换——即使假设文化都相同(无疑事实并非如此),半球的改变也会要求作这些转换——的条件下,我们就像从一面镜子来认识所有那些我的事业开始时所考察的最初神话。就此而言,第 295 页上对 M_{428} 和 M_{10} 所作的对比,只是对我所希望做的证明的一次预先尝试,我是想证明,一个分布区域广远的神话体系总是封闭的。

现在转到形式的观点。我要区分开我所采取的程序的三个方面。第一,我们要超越已研究过的那些最初神话动用的各个对立,这些对立主要处于一根垂直的、宇宙的和空间的轴上:高和低、天和地、太阳和人类等。现在转向那些依从另一个体系的神话,它们界定了位于一根水平的、社会的和时间的轴上的各个对立:这里和那里、亲近和疏远、内婚制和外婚制,等等。如果说第一根轴在其中展开的空间看来是绝对的,那么,第二根轴

在其中展开的时间则是相对的。

这一点说明强调了另一个方面。实际上,我用极项或中介项构造最初的各个对立,而对于这些项我们总是可以绝对地说,它们存在或者不存在,结合或者分离。相反,本书中我们始终与之打交道的那些对立,它们所包含的基本构份不再是**项**而是在这些项之间察知的**关系**,而过于接近、过于远离或距离适当都按这种关系判断。这就是说,皆以仅取近似值的经验模态为例示的结合、分离和中介无疑仍可以作为关系来界定,但同时已成为一种更高阶的组合的项,而且从中可以看到一种真正的命题的逻辑(logique des propositions)的端倪,它发展了第二卷业已表明的形式的逻辑,本身也超越了第一卷所关涉的可感觉性质的逻辑。通过不倦地探讨同一些神话,或者通过纳入新的神话(但它们从形式观点来看仍属于同一个神话组,因为可以表明,它们是对前一些神话的转换),结构分析螺旋式地进步。结构分析似乎原地踏步,但始终企求达到神话材料的更深刻层次,悄悄潜入神话材料的中心,一点一点地洞察其全部性质。

随着从离散的量过渡到连续的量,或者至少从季节的大间隔过渡到由月和日的序列构成的较小间隔,我们终于观察到,传奇小说型结构如何逐步地为导致产生可称之为流变神话体系(mythologie des fluxions)的神话结构所取代,因为这结构旨在解释这些引起白昼和黑夜、溯流而行和顺流而行、流动和返流、冰封和融化、洪水和退水交替的周期性微小震荡。

剩下来要考察语义的方面。这里现在也有一个转换昭然若揭。成了第一卷书名的生食和熟食的对立是烹饪之**无**或**有**的对立。在第二卷里,我假定了烹饪的存在,以便审查其**周围**:在烹饪的这一边,关于蜂蜜的习俗和信念;以及在烹饪的那一边,关于烟草的习俗和信念。本第三卷继续沿着同一方向进行下去,专注于烹饪的**轮廓**,它有一个自然的方面,即消化,还有一个文化的方面,后者经由食谱(recette)而一直到餐桌礼仪。实际上,食谱属两个范畴,因为它规定了对于自然物质的文化精制,而消化

占据与之对称的地位,因为它在于对业已由文化作过处理的物质再作自然的精制。至于餐桌礼仪,它差不多属于二级文化精制;在食物配制规矩上再添加上食用礼仪。以某种方式并从某种意义上,是否可以说本卷中考察的神话表现了一个关于消化、食谱和餐桌礼仪的三元理论?我剩下来要做的,正是表明这一点,以之作为结论。



Ⅱ 小论烹饪种族学

保罗:我认为,他们是说,妈妈和阿姨要去美洲。

索菲:不过,这没有什么可怕的;相反,这有趣极了。我们到美洲去看龟。

保罗:还有绝顶漂亮的鸟;红色的、橙色的、蓝色的、紫色的、玫瑰色的乌鸦,我们这里没有怕人的黑乌鸦。

索菲:还有鹦鹉和蜂鸟。妈妈对我说,美洲有好多好多东西。

保罗:还有野蛮人,黑色的、黄色的、红色的。

索菲:噢,野蛮人,我怕他们;他们也许要吃我们。

塞居尔女伯爵(Comtesse de Ségur):《索菲的不幸》(*Les Malheurs de Sophie*),第22章

现在我暂且回到曼丹人和希达察人起源神话上来。我对它们作过的分析忽视了一个方面。主要在希达察人那里,而且也在曼丹人那里,水民族的复仇并非总是作为大洪水的原因出现。许多版本把洪水的起源跟其他事件关联起来。按照 M_{459a},这些事件发生在造访马尼加之后。在别处,在 M_{518}、M_{519} 和 M_{521},根本未谈及这些访问(Bowers:1,第156~163页;Beckwith:1,第18~21,155~158页;Bowers:2,第298~302页)。它们讲述,从前有一个猎人,当鸟儿在春天飞归时,他发现陷阱里只逮住一只鸟,于是勃然大怒。他从鸟翼上拔下一根羽毛,把它硬穿进它的鼻孔,以此戏弄它。然后,他放了它,让它飞归鸟群。这里我顺着 M_{519} 考察,它描述这事件所用的措辞非常接近于上一卷里讨论的一个图库纳人神话(M_{240},MC,第151页)。

再往后,这些印第安人又干了一件蠢事。他们杀了一头母野牛,逮住

了它的犊。他们恶作剧，把母亲的内脏（按 M_{459a}，已用气充入它们，使之膨胀，以便弄干之）放在小牛头上，然后把如此装饰的小牛放回野牛那里。这些动物为如此的挑衅激怒，唤来了大暴雨。这引起了大洪水。于是，像在其他故事中一样，造物主"唯一人"也出来保护自己的子民。因此，这里也事关洪水，但这洪水暴雨即来源于天上的水而不是河流的融化之后发生。

无疑，猎人的欠考虑的举止属于一整套对于动物的行为禁忌，可惜我们对此不甚了了，尽管一个切延内人小故事（M_{523}；Grinnell：6，第 176 页）对这些禁忌有所说明：一个印第安人告诫女儿，在看到一头小牛或一只鸟被逮住时，绝不要惊呼："可怜的野兽！"因为，对于遭难的动物不应当表示怜悯。可是，一天，一些小孩在残害一头牛犊，这小女孩流露出了自己的情感。于是，猎物失踪了。

我仅仅满足于找出罪恶行为的精神。在把一根羽毛刺入鸟喙时，猎人把本应在后面的东西放在前面，本应在外面的东西放在了里面。反过来，当他们把母亲的内脏加载于牛犊时，他们把本应待在里面的东西放在了外面。然而，在另一个大洪水版本中印第安人在马尼加那里的行为似乎回复到同一类型的形式结构。靠着中空管子的计谋，那些访客也达到了通过表面上在摄入食物而把食物放到里面，而由于这是过量的食物，因此正常情况下应停放在外面。[⑤]

这外面和里面的辩证法起着与曼丹人和希达察人哲学相干的作用。冬猎仪式以另一种方式证实了这一点。就像仪式创始神话所规定的那样

---

⑤ 无疑，法语不是唯一具有意谓欺诈或愚弄的"放在里面"这种类型说法的语言。如果我们敢于推广这聚合体，那么就可以说，M_{503} 的两个也面临水的英雄在自己成功地停留在外面的同时（但这次是本来意义上）把水妖"放在里面"：食人魔的腹就像水一样，而他们在冒被吞吃的危险之前差点死在那里。

(M_{464};本书第318及以后各页),负有作为救助动物之化身的使命的祭司手持涂红色的棒,他们给棒系上肺、心和气管。这些标志代表野牛(Bowers:1,第315～316,332页;2,第457页),而按照马塞尔·杜尚(Marcel Duchamp)[6]的释义方法,可以说这些野牛甚至是被猎人袒露的。这个旁证似乎不太切近,但实际上还是较贴切的,因为,在进行这些仪式时,那些最初仅穿皮装的已婚女人很快就甚至被独身男人剥得一丝不挂:"常常有三四个来自同一氏族的已退出活跃生活的鳏夫叫氏族的一个儿子出来,他们喜欢他的年轻妻子。他们许诺给他机会,如果他答应把她交给他们的话。"印第安人认为白人有超自然的本领,所以,造访部落的商人很快被要求当他们的"儿子",如果这些部落有迷人的妻子的话:"商人们于是和美妇们欢度良宵,还收受丰富的礼品,如服装和马匹,丈夫们送这些东西是为了博取商人们的祝福。"(Bowers:2,第462～463页)

现在我们回到内脏祭品上来。在泅渡密苏里河之前,阿西尼本人在一根棒的两端系上野牛的肠、脂肪和膀胱,他把这棒植入水中说:"这将帮助我顺利渡河,除非刮大风,或者疼痛的痉挛使我麻痹。"(Denig,第532页)证实一下,在大草原的礼拜仪式中,这种特征性的祭品是否与带装饰和涂色的野牛头(人们向它诉求,让野牛不再用角刺猎人,即不挑出他的内脏)形成一对对立,是很有意思的。

然而,如果说水的主人喜欢献祭的内脏,尤其大肠块(Bowers:2,第360,373页),那么,洪水的汹涌来袭至少代表有利的效应:洪水夹带来死野牛,而曼丹人特别喜欢吃野牛肉,而且他们更偏爱新鲜的野牛肉(Neill,第383页)。实际上,他们习惯于悬置,直到呈半腐败状态。他们甚至给牛肉也大量加调味品(Coues,第1卷,第325页;Will-Spinden,第121页)。一个

⑥ 马塞尔·杜尚(1887—1968),法国画家,达达派代表人物,以"现成取材"进行创作。——译者

神话(M_{515};Bowers:1,第 355 页)证实了印第安人看重这种在体外实行的预消化,因为它发生在水中。当造物主"唯一人"决定重生而加入印第安人行列时,他在设法让一个处女怀上自己方面遇到了种种严重困难。经过一次一次的徒劳尝试之后,他以如下方式达至成功:一个少女在烈日下耕耘田地,感到口渴而去河边喝水。这时正是汛期,水一直涨到柳枝的高度,还夹带来一头死野牛。这牛的背部皮已绽开,腰子的脂肪露在体外,这少女见了,不禁垂涎三尺。她把尸体拖到岸上,大吃脂肪,结果怀孕了。

我们须记住 M_{514}—M_{515}的印第安人的计谋。他们用一根中空的芦秆代替自己的消化管,借助这芦秆,食物穿过身体而不停留,即不经受消化加工。他们以此模仿我们从本探究工作之初就熟悉的一种病理状况,同时使之得到改善。一直成为我们的基本参照的博罗罗人神话(M_1)甚至在第三卷中仍继续得到评论。这神话中出场的英雄在挨饿,但他又无法进食,因为他失去了屁股。因此,食物经过他的身体而未经消化。同时,这英雄是他的狠毒亲人的受害者,后来成为暴风雨的主人,用暴风雨惩罚亲人。这样一来,就更加可以对比了。M_{514}—M_{515}中的印第安人对称地是狠毒的大洪水主人的受害者,他们通过逃脱受消化奴役的状况而战胜敌人。不过,难道不可以说,与人体不同,被认为是腐败的最有利的媒体的水**在外面**完成对食物的自然转换,其方式可比诸人体由于消化**在里面**完成的转换吗?

在本著作中,我们常常遇到这些被钻孔或堵塞的人物。他们在本书开头时化身为猎人蒙马纳基的被钻孔的妻子,她以粪便覆盖丈夫的背脊(M_{354}),后来,化身为一个耶巴拉纳人神话(M_{416})中的最早一对,两人也蒙受类似状况的折磨,并且,另一个圭亚那神话还证实,这是最早人类的命运。

M_{524} 陶利潘人:消化的起源

从前,人也好,动物也好,都没有肛门,他们从口排出粪便。肛

门普伊托(Pu'iito)在他们中间慢慢踱步,朝他们脸上放屁,然后逃掉。恼怒的动物联合起来。他们假装睡着,当普伊托走近他们之中的一个,像惯常一样放屁时,他们就抓住他,抢夺他,把他削成碎块。

每个动物都得到一份,大小不同,视其今日为我们所看到的开口的大小而定。正因为这样,今天存活的所有动物都有一个肛门,而如果没有它,它们本来应当总是用口排泄,受开裂之苦。(K.-G.:1,第77页)

诚然,按照其他一些传统,某些动物仍保留其古代状况;例如,塔卡纳人说,食蚁兽由于这个缘故而专吃小昆虫(Hissink Hahn,第165～176页;参见MC,第125～128,197～198页);巴拉马河的卡里布人认为(Gillin,第203～204页),三趾獭失去肛门以后就一直不得不用土堵塞它,以阻止不停地放屁。另一方面,随时排泄的吼猴是个过于开放的角色。(参见MC,第403,436～437页)

为了给这些被堵塞或被钻孔的人物建立类型学,需要写一整部专著。他们被从上部或从下部,从前面或从后面被堵塞或钻孔,无法摄入液体或烟以外的东西(他们有时不得不满足于让这东西在身体表面流动),他们没有口或没有肛门,因此丧失消化功能。此外,他们还在食物层面上说明了一个与其他系列平行的系列。在性的层面上,这是无阴茎或有长阴茎的、无阴道或有大阴道的人物(这些状况会使他们无法钻孔或过分钻孔,无法被钻透或被过分钻透);或者,从关系的观点来说,这是丧失了眼睛或者失去关节的人物,因此他们无法看东西或者做动作。就第一个系列而言(这里我们只对它感兴趣),显而易见,无法(从上部)摄入或无法(从下部)排泄的人物或者摄入或排泄过多或过快的人物被神话思维用来传达某些基本概念;否则,我们就无法理解这些人物何以在世界上相距遥远的各个地方和各个不同的时代重复出现。奥鲁-盖勒(Aulu-Gelle)[《雅典之

夜》(*Nuits attiques*),IX,IV;参见普林尼(Pline):《自然史》(*Hist. nat.*),VII,IX]写道:"在英得境域内有这样的人存在,他们像鸟一样浑身覆盖毛,以花香为唯一食物,用鼻吸。"我的同事乔治·德韦勒(George Devereux)先生惠告我一段文字,提请我注意。文中,琉善(Lucien)谈到没有肛门,只吃空气中挤出的汁(类似露水)的人,他们不知排泄,与男孩在膝盖折褶中进行交媾。[《历史的真相》(*Vera Historia*),《洛布经典文库》(*Loeb Classical Library*);《琉善》,第1卷,第277页]

赫克斯利(Hwxley)(第160～173页)揭示了在北方图皮人那里有一种隐含的生理学,它把消化当做烧煮的自然对应物。烧煮在我于别处所称的烧焦世界和腐烂世界之间起着中介作用。消化管的存在也相对于口和肛门的不存在起着同样的作用。在第一种形里,食物只能是烟;在第二种情形里,食物由同一个开孔吸纳和排出,因此混同于粪便。

在消化过程中,机体在以精致形式把食物排除出体外之前先把它暂时留在体内。因此,消化起着一种中介的作用,可比诸烹饪的作用。烹饪打断了从生的状态到腐败的另一个自然过程。从这个意义上可以说,消化提供了文化的一种预先的机体模型。不过,这模型还别具更一般的意义。因为,如果我们浏览一下已阐明的各个重大神话题材,那么,可以明白,它们也可以用这种方式来解释。在星辰丈夫循环中,月亮的人妻在执行天和地之间的中介的功能上遭到失败,她在拔除了阻断这两个世界之间的沟通、使之成为不可能的阻塞物之后,努力渡越隔离它们的边界的时候带着身孕丧生。相对称地,水生的蛙能够长时间固着于其天上丈夫的身体上。它也在执行其中介功能上失败,因为它本身被在上部或下部钻孔:流口水和小便都失禁。因此,两个中介者的失败可以这样解释:前者在**充实**的同时**横渡**阻碍,后者在**中空**的同时**附着**,这样也就例示了两种就外面或里面而言相矛盾的解决。

这种分类体系的基本特征也可从几乎世界各地都可观察到的各个身

体孔口的开放和闭合间的关系看出。委内瑞拉南部的萨纳马人(Sanema)称一支地下侏儒民族为/oneitib/,他们说话和吃东西都非常快,因为他们没有肠子和肛门,一直感到饥饿,吞食生肉,吃年轻女人。这些女人有时隐瞒月经初潮,以便不让人逼婚。因此,在饮食方面开放的人惩罚其他尽管在性方面开放却伪称关闭的人。/oneitib/食女人者常常造访人,激发他们想大吃大喝的饥饿感。因此,这是使人在饮食方面从上面过分开放,而不是罚他们假装在性的方面从下面过分关闭(M_{525};Wilbert:8,第234页)。

作为结束,我要强调,这开孔理论利用了组合(combinatoire)的种种手段,组合自觉地按照时间和地点反转其运作的方向。加利福尼亚的尤洛克人说,为了让婴孩能较容易地通过阴道,女人睡觉时应当把嘴闭上(Erikson,第284页)。这样,他们就和在普林尼那里(*Histoire naturelle*, L. VII)得到证实的欧洲的古老信念相一致:"当分娩致命时,要半开口,而当怀孕流产时则要打喷嚏。"在剖腹产时,相反则应使母亲的口或阴道保持张开(Parker)。不过,阿拉帕霍人抱不同的观点。他们用一根羽毛搔触产妇的喉咙,以便引起恶心或开始呕吐,而这必定加速分娩和胎盘排出(Hilger:2,第16,17,19页)。像在其他各个领域里一样,唯有问题的形式而非内容是不变的。

梅诺米尼人的信念引起适时地向食谱理论过渡。因为,这些印第安人禁止给孕妇吃煎的或烘的食物,担心因此胎盘会黏附在母体上,引起母亲死亡(Hilger:1,第163页)。不管怎样,把我们从天体争论神话带回到盗鸟巢者神话(以及更特殊地从M_{428}回到M_{10},本书第295页)的那个主要转换是根据一种隐含的烹饪学说进行的,这学说把M_{10}的英雄应当默不作声地咀嚼的烘过头的肉与M_{428}的女英雄相反应当大声咬嚼的煮熟内脏相关联而又相对立起来。

事实上，M_{10}所本的热依印第安人只知道用火炉进行煨炖。在不运用这种他们奉为唯一高级的技术时，他们就把肉直接露置于火。因此，他们的烹饪食谱的总目并不截然区分烘的食物和烤的食物。就像大多数所谓原始的民族一样，他们也认为，烘的技术只是烤的技术的一个简单模式，两者的区别仅仅在于肉和火的接近程度。所以，我把烘作为一种特殊技术暂且撇开不论，这里局限于考察烤和煮这个相干对立。[⑦]

无疑，这个对立本身处在一个更浩大的体系之中，而《神话学》第一卷整个地就致力于考察这个体系。食物实际上以三种主要状态提供给人：食物可以是生的、熟的或腐败的。相对于烹饪而言，生的状态构成不明显的极，而另两者则构成明显的极，但两者沿着相反的方向：熟食是对生食的文化转换，腐败食物是对生食的自然转换。因此，在主要三角形的背后深处，可以察知**精制的**(élaboré)/**未精制的**(non élaboré)为一方，**文化/自然**为另一方，两方之间的一种双重对立。

这些范畴就其本身来看等于是空洞的形式，它们对某个社会的烹饪什么也没有告诉我们，只有种族志的考察才能详确说明每个社会对"生"、"熟"、"腐败"的理解，而且没有任何理由可以认为，这对于所有社会来说都是一回事。近来意大利式餐馆勃兴，它们提供的生味食品比法国传统烹饪提供的更"生"：只是洗切一番，没有像我们惯常那样放在油盐醋调料中浸渍，只有小红萝卜可能是例外，但意味深长的是，给它们放上大量白脱油和盐。盟军于 1944 年登陆后发生的事件表明，美军对腐败这个范畴的理解比我们宽泛，因为诺曼底干酪储藏所散发出来的气味——他们说是尸体的气味——有时引致他们毁灭它们。

因此，生、熟和腐败的三角形界定了一个语义场，但是从外面去界定。

⑦ 关于下述见解的初次概述发表于题为《烹饪三角形》(*Le Triangle culinaire*)的文章中，文载《弓》(*L'Arc*)1965 年第 26 期(1967 和 1968 年再发行)。

对于一切烹饪来说，都根本不存在单纯的熟，而必定是采取某种方式的熟。纯粹状态的生也不复存在：只有某些食物可以这样食用，并且还是有条件的，即预先要对它们洗涤去皮、切割，此外还总是要加调味品。最后，甚至针对腐败的最考究烹饪也接纳按照某些自然的或受控的方式的腐败。

在《生食和熟食》中我故意忽视这些细微的方面。当时我的任务在于根据南美洲的例子从最一般的方面界定烹饪三角形，表明这三角形如何能在一切文化中都用来作为形式的架构，以表达其他属于宇宙和社会学性质的对立。在《从蜂蜜到烟灰》中，我通过分析这三角形的内部性质而从内部界定了它，进而提出从外部探讨它，审查它的周围。这时，我始终坚持形式的观点，试图以此去界定生、熟和腐败，不过对它们已不再仅仅从它们本身或从与它们相类似的对立体系的角度去看待，而且也从周围相关食物：更生食即蜂蜜和更熟食即烟草的方面去看待。尽管熟的某些模态即烤和煮已在我们的探究行程中出现过(MC，第 343 页注 26)，但我故意不予讨论。

现在我必须进行这种讨论，因为这第三卷里考察的神话并不满足于把生、熟和腐败的对立起来，而且还要明确地把烤和煮加以对比，它们对于无数文化来说都代表熟的基本模式。而且，有一段 12 世纪法语文字，其中也可看到这些模式，它们出现在其他一些同样真实的对立之中。这段文字值得作为本讨论的开头录引下来。这段文字以使每个名词的含义变得更为致密的结实形式设置了也许是对烹饪语言作结构分析的程序："其他人对配制肉的餐挖空心思做了很多研究，结果却发明了无数种样式的煮、煎和调味；他们想按照健壮女人的习惯做得时而软，时而硬，时而冷，时而热，时而煮，时而烤，时而放胡椒，时而放蒜，时而加肉桂(cynymome)，时而加盐，进行调味。"[于格·德·圣维克多(Huques de Saint-Victor)：《论新制度》(De Institutione novitiarum)，载 Franklin，第 157 页]这段文字建立了食物和佐料之间的重要对立；它还区分了食物配制所可能采取的两种极端形式：煮的形式和煎的形式，而它们本身又可以有多种成对分类的模态：

软和硬、冷和热、煮和烤。最后，它还把佐料划分成形成鲜明对比的两对：胡椒和大蒜为一方，肉桂和盐为另一方，为此把一根轴上的胡椒[一个世纪以后，人们总是称之为“辛辣调料”(aigrun)，如大蒜、洋葱、葱韭，等等；参见Améro，第2卷，第92页]和另一根轴上的甜味调料和盐对立起来。

这样，烤和煮的对立究竟是怎么回事呢？烤制的食物直接承受大的作用，和火处于**不经过中介的结合**的关系，而煮的食物产生于一个双重中介的过程：通过食物浸入的水和通过盛放水和食物的容器。

因此，可以从双重考虑而把烤放在自然的方面，把煮放在文化的方面。实际上，这是因为煮要求使用作为文化客体的容器；从象征上说，还因为文化在人和世界之间起中介作用，同时沸腾的烧煮也通过水在人吸纳的食物和自然界的这另一个元素火之间起中介作用。

构想这个对立的最简单方式是假定，这种朴素的技术在另一种技术之前出现：“古希腊人通过亚里士多德的口说，在古代，人烤制一切食物。”由此可知，人们可能煮已预先烤过的肉，但不会烤已煮过的肉，因为这违背历史的方向[《问题》(*Problémes*)，Ⅲ，43；转引自Reinach，第5卷，第63页]。如果这个结论堪称公认，那么，其前提可以在极其不同的各民族那里找到。新喀里多尼亚的印第安人在法国人来到之前就已知道使用陶器(这与我在《弓》的最初几期上发表的短文中抄录的一则有误的引文所指出的情况相反，前引的一期，第21页)，他们倾向于强调，从前“人们只知炙烤，只知今天土著所说的‘烧焦’……烧锅的使用和煮块茎的食用被骄傲地视……为……文明的一种证据”(Barrau，第57～58页)。奥马哈印第安人在其起源神话(M_{526}；Fletcher-La Flesche，第70～71页)中讲述，人首先发明了火，他们吃烤肉；但他们讨厌起这种常规，寻思如何能以另一种方式配制肉。因此，他们发明了陶器，在陶锅里放进水，在水里放进肉，再整个地放到火上。这样，他们学会了吃煮肉。米克马克人也正是援用原始习俗来证明他们嗜食烤肉是合理的(Wallis：2，第404页)。

上举各个例子隐含一个对立，它把烤放在自然的方面，把煮放在文化的方面。这个对立又恢复了另一个存在于未精制的食物和精制的食物之间的对立。然而，毋庸讳言，这后一个对立可以取各种不同的值，因为所有社会都不会以相同方式界定它们对"煮"和"烤"的理解。

我在前面长时间研讨的大草原印第安人就是充分说明这些歧异的适例。有些部落烧煮时间很长，有些很短。或者，他们主张采取长短相差很大的烧煮时，视肉被烤还是煮而定。例如比起煮肉来阿西尼本人更喜欢烤肉，但无论用哪种食谱，他们都喜欢甫熟即止（Denig，第581～582页）。他们的邻族黑足人将烤肉长时间烧烤，但把肉放进沸水中煮时却只允许一会儿，满足于肉泛白即可，就像我们的厨师所说，只要肉失去外表颜色即可（Grinnell：3，第205页）。这两种烹饪风格与主张长时间烧煮的堪萨人和奥萨格人（Osage）的风格（Hunter，第348页）适成对比，也与阿拉斯加的印加利克人（Ingalik）适成对比：这些渔夫食用的鱼要么生，要么熟透，以及要么干，要么腐败，但绝不可是半熟的，这被认为是糟糕的烹饪（Osgood，第165页）。

最后，我转向研讨南美洲。按照阿芒蒂阿（Armentia）的说法（第11页），卡维纳人吃煮过头的食物。他们把食物放在火上，从夜里六时一直烧到早晨二时，再把它们放置到太阳升起后才食用。无疑，荷属圭亚那的殖民者从印第安人那里取来"多香果锅"的食谱。每天把上一顿的剩餐倒进锅里，再加上一点新鲜调味汁。这种配制越陈越好。有人引证过一个堪称家庭宝库的锅，它有如炖肉豆的砂锅，它已经连续用了整整30年，从未洗过（Schomburgk，第1卷，第96页）。

因此，我要谨慎地断言，所有社会都必定把煮归类于精制，把烤归类于另一边。更确切地说，首先，这对立似乎到处都是相关的，而不管经验内容如何不同；其次，这种表述对立的方式比另一种方式更常用。实际上，对于许多社会来说，这种由观察得到的结论证实了一种双重亲合性：

烤与生即未精制的亲合性,以及煮(它是精制的两种模式之一)与腐败的亲合性。

烤与生的亲合性起因于烤每每允许不完全的烧,而这在我们这里甚至构成所追求的效果。这导致每次都产生这样的结果:烤或者是对不同部分予以不同程度的烧,或者是对外面和里面予以不同程度的烧。温达特人的一个神话(M_{527};Woodman,第 8 页)强调了烤的这种佯谬性:"造物主让火喷发出来,命令最早的人把一块肉放在一根棒上,向它喷放火,烤它。但是,人掉以轻心,任凭肉在火上烤,直到肉一面烤焦,同时另一面仍是生的。"在墨西哥的波孔奇人看来,烤代表生和烧焦之间的一种折中。在全世界大火之后(M_{528};Meyers,第 10 页),躲过火的东西变成白的,烧焦的东西变成黑的,只在浅表被烧的东西变成红的。玉米籽粒和扁豆的各种不同颜色就这样解释。英属圭亚那的韦韦人巫士必须戒绝烘或煎的肉,这种配制方法在印第安人那里不合习惯,他们主要煮或熏肉,而且不可与红颜色或血接触(Fock,第 132 页),而这还提示了烤与生的亲合性。亚里士多德把沸腾的烧煮放在烤之上,因为这种烧煮更适用于去除肉的生性:"烤肉比煮肉来得生,也来得干。"(转引自 Reinach,上引书)

在许多欧洲语言中,煮与腐败的亲合性可见诸一些惯用语,例如"pot pourri"(腐败的锅)[法],"*olla podrida*"(腐败的锅)[意],意指各种不同的加调味的、与蔬菜放在一起烤的肉;再如在德语中有 *zu Brei zerkochtes Fleisch*,意即"烧煮的腐败肉"。一些美洲语言也表达了这种亲合性,而且意味深长的是,正是在曼丹人的邻族苏人那里,我们证实他们嗜食变质的肉,以致到了宁可吃在水中已浸泡很长时间的死动物的肉,也不吃新鲜野牛肉。因此,在达科他语中,动词/i-ku-ka/既表达在外部作用下腐解或变质的观念,也表达对一种切成碎块而与其他食物相混合的食物沸煮的观念(Riggs,第 196 页)。曼丹语动词/na'xerep here/即"煮"似乎意味着一种一直进行到肉与骨分离的烧焦(Kennard,第 12 页)。

上述各个区分还未穷尽烤和煮的对比的全部丰富性。一者是在里面(一个容器的里面)的烧，而另一者是在外面的烧：前者让人想起凹，后者让人想起凸。煮常常还属于可以称为"内烹饪"(endo-cuisine)的东西，这种烹饪供一个封闭小群体私下享用，就像希达察语以特定意味所表达的那样：同一个词/mi dá ksi/同时标示村子周围的木栅、罐和锅，"因为它们总起来构成一个孕妇"(W. Matthew，第126页)。相反，烤属于"外烹饪"(exo-cuisine)：人们把它奉给外人享用。在古代法国，砂锅煨母鸡供家人晚餐食用，而烤肉用于宴席，标志宴饮达到最高潮。烤肉必须在一开始上的煮肉和香草之后上，并伴以瓜、橙子、橄榄和续随子一类"珍稀水果"："随着撤去头几道菜和煮肉，烤肉端上桌……(但是)上鱼的时间是在这肉近尾声的时候，在烤肉和餐后食品之间"(Franklin，第221～223页)。

在别国社会里也可看到这种对立，尽管它们并不以同样方式表现它。巴西南部的卡因冈人禁止把煮肉供给鳏夫寡妇以及杀敌者(Henry：1，第184页和注⑮)。因此，选择煮食，可能包含紧缩的意思，选择烤食，则可能包含扩张家族或社会纽带的意思。

有时神话、仪式或简单习俗也把烤和煮的对立置于其他层面之上。许多美洲部落把烤与丛林生活和男性联系起来，把煮与村居生活和女性联系起来。亚马逊的雅瓜人煮或熏肉。前一种技术由女人操持，而男人在远征狩猎时熏肉，甚至在村里当妻子不在家时也由男人熏肉(Fezos，第44页)。卡斯顿(Karsten)解释说(2，第115页)，吉瓦罗人"在陶罐里煮肉或在火上烤肉。他们在为了狩猎、打鱼或其他工作而去野营地时运用第二种技术，而且也只有这种技术男人能像模像样地运用。在村居时煮食物的工作专由女人操持，因为男人除了煎烟草和其他魔幻植物之外对煮一窍不通"。戈德曼(Goldman)(第79页)把"热带森林的习惯体制：女人管煮，男人管炉火上烧或烘"归诸库贝奥人。⑧ 墨菲和奎因(Quain)(第30

---

⑧　我依字面译述，但英语名字 bake(焙)和 broil(炙)似乎不怎么适用于"热带森林的习惯体制"，后者确切地说乃建基于烤和熏。

页)说,在特鲁梅人(Trumaï)村子里,"男人只承担烤的活儿,尽管女人有时也帮助他们。不过,几乎所有的食物都是煮的,因此,烹饪的劳务主要由女人承担"。

在北半球的西北部,印加利克人按照食物因其性质而被派定煮还是烤来对它们作区分:"前一种方法适用于在家里配制的食物,第二种方法则适用于游荡的野营生活时的食物配制,只有某些种类的鱼是例外。"(Osgood,第 276~277 页)然而,他们的东邻塔纳纳人(Tannana)几乎全食煮的食物,却把烹饪工作交男人料理。这种不合习惯的生活方式似乎也为北方的其他阿塔帕斯干人:阿特纳人(Ahtena)、塔奈纳人(Tanaina)和某些库钦人(Kutchin)所采纳,尽管一些在习俗、语言和文化上相近的群体:昌达拉—库钦人(Chandalar-Kutchin)和卢舍克斯人(Loucheux)把烹饪工作交给女人管(McKennan,第 41~46 页)。不过,在哥伦比亚河的萨哈普廷人那里,只有男人干烹饪的活(Garth,第 52 页)。

我在前面已指出,操苏语的阿西尼本人在烹饪实践中把烤和煮的流行内涵反转了过来。更令人惊讶的是,可以在他们那里遇到一些态度,与我刚才引证阿塔帕斯干人相近:"当男人参战时……他们食用煮的食物。女人从来不利用这种技术;在她们看来,正常的方法是把肉放在一根倾斜地置于火炉上面的棒上烤……当时已制造和使用陶土容器……但只有男人运用它们。"(Lowie:2,第 12 页)一组梅诺米尼人神话(M_{475c}—M_{475f})也采取这种体制:与实际的实践相反,女人烤肉,男人煮肉;不过这里的女人是食人女魔。把煮归诸男人,烤归诸女人,似乎也是东欧某些国家的特征;我还将回到它们上面来。

这些脱离常规的体制的存在提出了一个问题。它让人相信,食谱的语义场包含着比我在本讨论开始时所指出的更多的向度。无疑,表现出采取这些反转的民族诉诸其他一些对立轴。作为假说,我可以提出几根。

例如，煮提供了一种完整保存肉及其汁液的方法，而烤带来破坏或损失。因此，一者引起节约，另一者造成浪费；后者是贵族的，前者是平民的。在那些强调个人或阶级间地位差别的社会里，这个方面突现在前沿。在古代毛利人(Maori)那里，一个贵族可能亲自烤制食物，但是他避免与烹饪用具和炉子有任何接触，把它们丢给奴仆和出身低贱的女人。而且，把一个人比做一只"冒烟的炉子"，构成一种莫大的侮辱。对一个出身高贵的女人，令她的心身品质受到伤害的，莫过于蒸汽，而且，对于野生状态的自然界万物也是如此：在人养成把煮的食物带进森林的习惯之后，鸟就在那里绝迹。当白人把锅和罐引入新西兰时，土著把它们当作肮脏的器具，视同他们火炉中的灼热石块(Prtz-Joansen，第 46，89，208～211 页)。这些态度以令人瞩目的方式反转了我在新喀里多尼亚的加拿克人(Canaque)那里所看到的态度。

在欧洲社会里也可观察到同类情况，在那里，对于烤和煮的态度也是随着时间在演变。《百科全书》(*Encyclopédie*)的著作者的民主精神也反映在他们对煮的辩护上："……人类最富汁液也最滋补的食物之一……可以说，煮食之于其他菜，一如面包之于其他食品。"(词条"煮")其论据半个世纪以后，被名噪一时的布里亚—萨瓦兰(Brillat-Savarin)[《味觉生理学》(*physiologie au goût*)，VI，§ 2]提出反驳："教授们为坚持原则绝不吃煮的食物，因为他们在讲堂上宣讲这样的无可辩驳的真理：煮的食物是少汁液的肉……这个真理开始不胫而走，煮食在正经的餐席上杳无踪影；取而代之的是烤肉片、比目鱼或鳕鱼。"因此，如果说捷克人让男人煮食物，那么，这也许是因为他们的传统社会比近邻斯洛伐克人和波兰人更民主。也可以本此精神来解释如皮加尼奥尔(Piganiol)先生新近所描绘的希腊人、罗马人与希伯来人对于烤和煮所持的适成对比的态度。

此外，这对立还有另一种表现。煮食被精制时不泄漏物质，并放在一个封闭良好的封装物中(本书第 477 页)；因此，适合于来象征宇宙总体。圭亚那的阿拉瓦克人要求把猎杀的动物的肉放在文火上煮，肉放在一个

无盖的锅里,而这锅要一刻不停地被细心照看;因为,如果其中的液体溢出的话,同种的动物就会全部逃得远远的,再也不可能捕猎到了(Roth:1,第 295 页)。在新大陆的另一个极端处,在北美洲的大湖地区,福克斯人在烹饪典礼食物时遵守同样的规则:"如果液体溢出,那么一切精华皆随之逃逸。"在锅中不得再放进任何东西;在食用时,不得掉下或丢弃哪怕一粒碎屑(Michelson:5,第 249,261 页)。

煮是生,烤是死。全世界的民间故事提供了无数关于不朽的烧锅的例子;但关于不朽烧棒的例子一个也没有。加拿大的克里人的一个仪式充分说明了赋予煮食的这种宇宙总体特征。按照这些印第安人的看法,造物主命令人煮一年中最初收成的浆果,并首先把果盘奉献给太阳,祈求它让浆果成熟;然后奉献给雷雨,让天下雨;最后奉献给地,以便它承载果实(Mandelbaum,第 285 页)。奥吉布瓦人也认为,煮能恢复世界的秩序;因为,如果说他们惯常在把松鼠尸体剖开放在火焰上烘,那么,当他们求雨时就煮它们(Speck:7,第 80 页)。在这种情形里,烤和煮担负不同的功能,它们的结合可能带上烹饪世界的形式,作为宇宙的缩微形象。无疑,奇妙威尔士食谱也应这样解释。这食谱为一只烤鹅,里面充人一个煮的牛舌头,首先在这牛舌面上撒满切碎的食物,然后再外加生面团,这样再煮上含圣诞节的整整那个礼拜(Owen,第 34 页)。

这样,我们追溯到了如迪梅齐尔(Dumézil)(第 60 页)先生所复现的印欧语系的遥远过去的象征:"属于米特拉(Mitra)的,是自我毁损的东西、用蒸汽烧煮的东西、合宜的祭品、牛奶……而属于瓦鲁纳(Varuna)的,是用斧砍下的东西、放在火上烤的东西、醉人的苏麻液。"不用大惊小怪,但意味深长的是,在整个 19 世纪里,在一些温和的烹饪哲学家身上仍可看到完整无损地抱有这种始终用煮和烤的对立来象征知识的美感、安详和暴躁、适度和无度间的对比的意识:"人成长为烹饪师,但人生来就是烘烤师"(Brillat-Savarin,上引书,箴言 15);"烤既是无,又是广阔无垠"。[居西侯爵

(marquis de Cussy):《烹饪艺术》(*l'Art culinaire*),载 Améro,第 1 卷,第 367 页]

因此,在由生、熟和腐败这三个范畴构成的基本三角形的内部,我记入了两个项:烤和煮,而一般说来,烤的位置接近生,煮的位置接近腐败。现在还缺第三个项,它从具体模态上说明最接近于抽象的熟范畴的烹饪形式。这个模态在我看来就是熏。像烤一样,熏也包括不经过中介(无容器也无水)的运作,但又与烤不同,且这次却像沸煮一样,是缓慢的,因此是深刻而又规则的烹饪的一种形式。

像在烤的技术的情形里一样,在熏的技术里,在火和肉之间也没有介入任何东西,除了空气而外。不过,这两种技术之间的差异在于,在一种情形里,介入的空气层被减至最小限度,而在另一种情形里,空气层增加到最大限度。为了熏猎物,偏爱这种烹饪技术的南美洲印第安人制作了一个高约 1.50 米的木架,上面放置肉。他们在木架下设置很小的火,耐心照看熏肉,历时 48 小时以上。因此,就同一个不变特征即介入空气的存在而言,可以注意到两个不同的特征,它们表现于两个对立:**接近/远离**,以及**快/慢**。第三个不同特征在于,在烤的情形里没有用器具(一根随便什么棒头就可充作烤棒),而熏肉架是人造的建筑物,因此是文化器物。[9]

就这后一方面而言,熏无疑与沸煮为伍,后者也需要文化的媒体:容器。但在这两种类型器具之间还出现一个根本的区别,或者更确切地说,这差别乃由文化造成,以便肯定这对立,而否则的话,这对立就仍然太弱,且有变得空洞无谓之虞。锅和罐是需要细心操作和保管的用具,用后要

---

⑨　不过,在这种情形里,作推广将失之轻率,因为俄勒冈的印第安人刻意把棒弄尖,再用作烤棒。在他们那里,这种棒跟借助灼热石块进行烧煮的容器相对立,这种容器往往就用一块树皮草草凑成。我在下一卷里将回到这一点上来。

洗涤整理,以便它们经久耐用。熏肉架则**必须用后立即毁掉**,否则动物会来报复,反过来熏猎人。至少圭亚那的印第安人就相信这样(Roth:1,第294页)。我们发现,他们抱有一个与那另一个显然相对称的信念:沸煮时照看不当,让水溢出,就会招致相反的惩罚,即猎物逃掉,猎人再也抓不到它,而不是遭到猎物攻击。最后,显而易见,就像我们已指出过的那样,煮就水的存在与否而言既与熏也与烤相对立。

不过,现在我再回过来研讨一下在圭亚那就熏和煮出现的一个对立即不经久的器具和耐用器具间的对立。实际上,这个对立使我们得以解决我们体系的一个困难,而无疑读者已看出这个困难。我开始时就表征性地把烤和煮的对立表达为自然和文化的对立。然而,很快我又提出认识煮和腐败的亲合性;当时我把后者界定为按自然途径对熟食的精制。这岂不是一个矛盾:一种文化技术导致一个自然结果?换句话说,如果土著的问题在于探讨对腐败物(这在自然状态下构成生食必定会自发地呈现的形象)的沸煮烹饪,那么,陶器(因而以及文化)的发明带有怎样的哲学含义呢?

熏的问题如同圭亚那印第安人提出的那样,乃恢复了一个同类型的佯谬。实际上,一方面,熏是一切烹饪模式中最接近抽象熟范畴的一种;此外,因为生和熟的对立看来与自然和文化的对立同系,所以,它代表着最文化的烹饪模式,同时也代表着土著实际生活中最重要的烹饪模式。但在另一方面,它的文化工具即熏肉架应当毫不拖延地毁灭。可以看出,这与沸煮烹饪有着一个令人瞩目的相似之处,后一烹饪的文化工具即容器被保留下来,同时它本身则被同化为一种自发腐败过程。至少在语汇中,煮常常等于腐败,而烹饪确切说来正是为了起防止和延迟这种状态的作用。

可以提出哪些理由来考虑这个相似之点呢?在所谓原始的社会中,用水的烧煮和熏的共同点是:一者就其工具而言,另一者就其产物而言,两者都要求持久。用水的烧煮靠陶土容器运作(或者在不知道陶器的民族那里是木质的,但他们通过投入灼热石块来煮水);在一切场合,这些容

器都代代相传地得到保管、养护和照料，它们属于最耐久的文化器物。至于熏，它制成的食物能长久地抵抗腐蚀，超过用任何别的方法配制的热食。因此，事情总的来说让人觉得，一种文化作品的长期享用时而在仪式层面上，时而在神话层面上引起在自然上作对应的让步：当产物是耐久的时，工具就必定是不稳定的，反之亦然。

然而，我们已看到同样地但沿不同方向表征熏和煮的这种模棱两可也正是我们已看到与人关于烤所抱有的最常见概念相联结的那种模棱两可。烤一方面是烤焦，另方面是烧熟，或者在外面烘而朝里面流血，从而体现了生和熟、自然和文化的模棱两可，而为了表达这种一贯的结构，熏和煮应当以其方式说明这种模棱两可。但是，给它们强加的这个理由并不纯粹是形式上的：这体系借此证明，烹饪技艺并不完全地处于文化的方面。烹饪响应肉体的需求，同时它的一切模式皆由人在各处置人宇宙之中的特定礼仪所决定，因此，它处于自然和文化之间。这样，烹饪倒是保证了自然和文化的必要接合。烹饪属于这两个领域，并在其一切表现中都反映出这种二元性。

然而，这种模棱两可不可能始终在同一个层面上。烤的模棱两可是内在的，熏和煮的则是外在的：这种模棱两可并不是与事物本身相联系，而是与人们谈论或对待它们的方式相联系。因为，这里还要加上一个区别：语言常常赋予煮食的作为自然东西这个特征乃属于隐喻，即煮不是腐败，只是与之相像。相反，熏之变形为自然的东西并不是熏肉架之不存在所使然，而是起因于对这熏肉架的故意毁坏。所以，这变形属于换喻，因为它在于使结果似乎不需要原因，从而能够履行这两种功能。即使当这结构发生变化或者变得丰富起来以便克服一种不平衡时，也绝不以在另一个层面上显出一种新的不平衡为代价。我要重申，这结构乃以一种不可避免的不对称性获得其产生神话的能力，而这无非是一种修正或掩盖这种构成上的不对称性的努力。

现在回到烹饪三角形上来。在这个三角形的内部,我又绘出另一个三角形,它与食谱、至少最简单的食谱相关,因为我局限于保留三种类型配制:烤、煮和熏。就火和食物之间介入的元素的性质而言,熏和煮是相对立的,一者为空气,另一者为水。就留给空气元素的地位大还是小而言,熏和烤相对立;就水存在与否而言,烤和煮相对立。自然和文化间的边界(可以随意把它划成与空气轴或水轴平行)**就工具而言**把烤和熏置于自然的一边,把煮置于文化的一边;或者**就产物而言**,把熏置于文化的一边,把烤和煮置于自然的一边(图 42)。

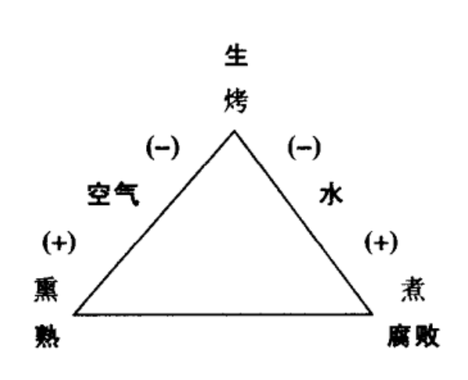


图 42 烹饪三角形

这里绝没有要我们去天真地认为,一切食谱体系都以同样资格和同样方式服从这个模型。我只是以这个模型作为一个例子,因为它反映了我们自己的体系(对这体系作完备的分析,还需要一些补充的向度)的一个方面,而且我相信也反映了许多其他体系的一个方面。不过,显而易见,这图式仅仅说明了许多转换中的一种。这许多转换构成一个无限复杂的总体,无疑,倘若没有关于种族学家尚未注意的世界各民族的烹饪实践的充分资讯,我们就连这总体的片段也无从把握。

为了考察我在前面已提到过的(第 474,478 页)某些大草原部落的脱离常规的体系,我首先指出,这些种族群不知道或者不屑于熏(图 43),而是把肉切成薄片后露置,让它们风干。我自己在巴西也常常运用这种技术,在那里,这肉叫做 *caren de vento*(**风肉**)。这样配制的肉很好吃,但腐败起来要比预先盐渍过的或熏过的肉快得多。黑足人、切延内人和奥格拉

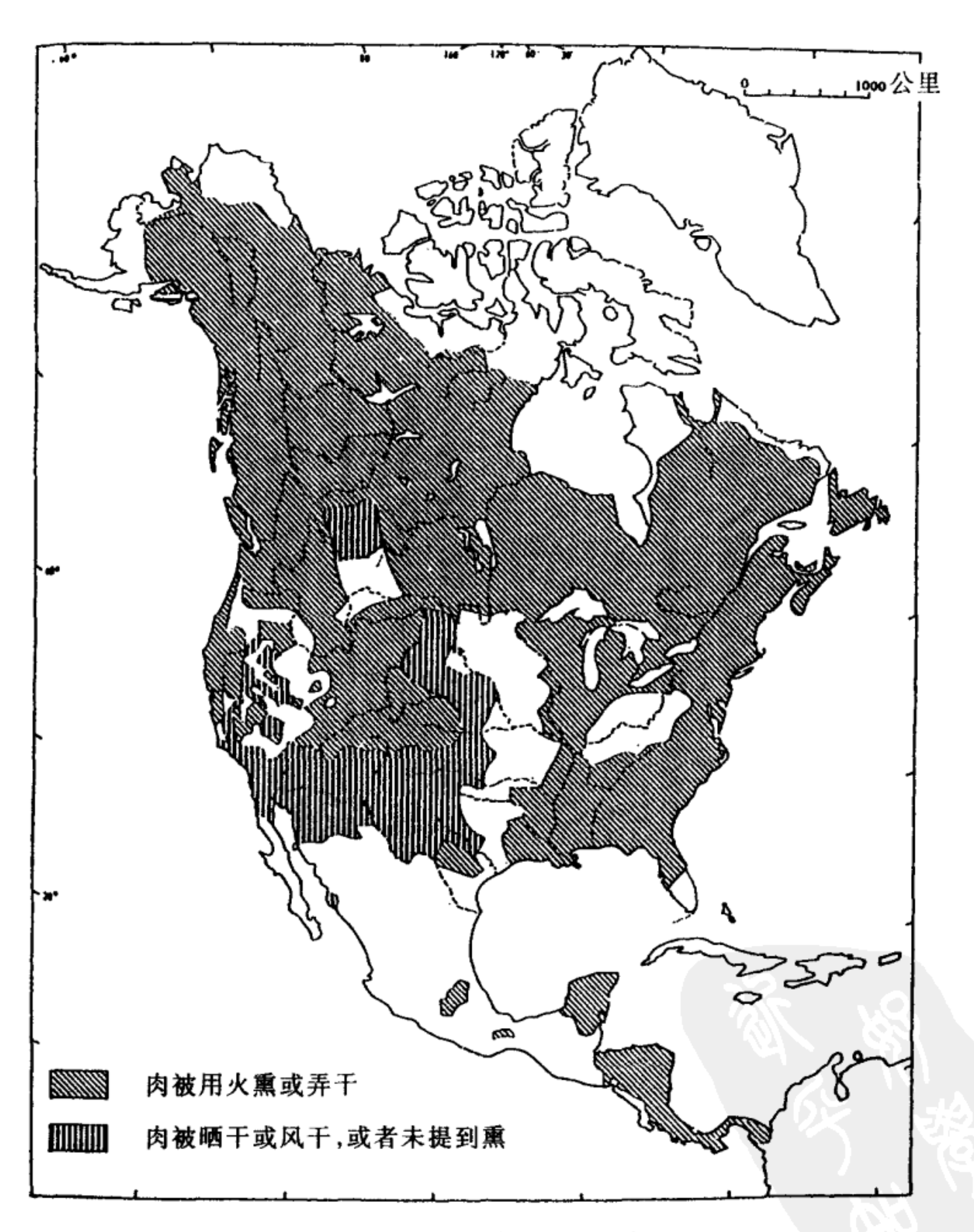


图 43 北美洲的干肉和熏肉
（据 Driver 和 Massey，地图 53）

拉·达科他人并不满足于此。在制成又硬又干的肉片之后,他们把它们直接放在还在燃烧的余烬上,先放一面,再翻另一面。然后,他们像用连枷般地敲打它们,使它们缩成一块一块的,其中还掺和了野牛的已融化的脂肪或骨髓;他们在如此配制时,把它们放进皮袋里,同时小心地不让袋内留有空气。妇女们把袋缝合好后,马上跳上去踩,使之质地均匀。当每个袋及其内装物都成为一个紧密的块体之后,他们就把它们重新放到太阳下,直到晒得干透为止(Grinnell:3,第 206 页;Beckwith:2,第 431 页,注①;Berthrong,第 31 页)。

这种干肉饼配制技术取代了熏。因此,顺理成章的是它引起了烹饪三角形内与煮和烤相对立的那个极项发生分裂,这项因而代之以一对相关而又对立的项;一方面是**干燥**,它比烤和煮离熟更远,因为它免却了火,另一方面是**干渍**(conserve),这以干燥为条件,但又不同于干燥,因它使肉直接与火接触,所以代表一种最高级的烹饪。

黑足人给我们提出了一个问题,因为他们的烹饪制度把煮置于接近于熟的方面,而把烤置于超过熟的方面。然而,我还得对他们作些补充的详确说明。首先,对他们作过考察的最好观察者之一(Grinnell,同上)说,构成干肉饼配制之一个阶段的、对已弄干的肉的烘制是在两个邻接的火炉上进行的。实际上,烧焦的肉使每个炉暂时不能利用,因为放出的呛人的烟会使下一轮配制出来的肉味道变糟。因此,两个火炉轮番使用,以便利用刚使用过的火炉排除有机物质的时间进行燃烧。在这样一种体制中,燃烧的滥用会带来腐蚀性的后果,因此,在其中就可能用烧焦的范畴取代腐败的范畴。尤其是,与现在的发展完全无关的考察已使我们知道,这两个范畴构成一对相关而又对立的项(CC,第 235～239,381～386,432～439 页),所以这种转换就更其可以设想了。作为伴生的现象,腐败之反转为烧焦引起了煮和烤相对于生和熟两极反转。

然而,更重要的是,黑足人生活在语言和文化的交叉口上,他们在这

个位置上使各种不同的影响相互混合或相互碰撞。这些影响的来源包括林地阿尔衮琴人,黑足人在语言上依附于他们;大草原各部落,黑足人与他们有共同的生活方式;西北部的阿塔帕斯干人和高原印第安人,黑足人与他们有商业的交往。这种世界也深深烙印于烹饪制度。像大草原的其他部落一样,黑足人也知道煮肉,为此他们使用临时制成的锅:用生皮补填一个小坑的四壁,他们在其中灌入水,然后投入灼热的石瓶。不过,他们好像仅仅制造石瓶(Grinnell:3,第 202 页)[10],而这无疑是受了高原文化的影响,他们还从这种文化学到了一种非常复杂的技术,用来使百合科植物(卡马夏属:*Camassia quamash*)的球根成为可燃的:放在一个土炉中一连烧煮多天,然后晒干,再保存在袋中。

因此,黑足人为煮的烹饪置备了范围非常广大的容器,从生皮一直到石瓶,中间还有软皮的袋、木头的更早为陶土的盆:它们或者是像新剥下来的皮那样不经久的器具,或者是像石瓶那样耐用的器具。煮的烹饪的这种二元性是从技术工具的角度来看的。与之相对应,还有反转的(从排除水的意义上说)烹饪方法的二元性,这次则是从烹饪的产物的角度来看的:实际上,风干的肉是不经久的,但把它转换而成的干肉饼则不是这样。最后,黑足人的四种主要烹饪方法看来可以归结为相关而又对立的成对项。这四种方法为:干肉饼的配制、卡马夏属植物放在炉中烤、煮、肉在沸水中"漂白"以及肉风干。前两种是复杂的,后两种是简单的;第一种和最后一种在大气中进行,第二和第三种在地平面以下一个充满水或无水的坑中进行。作用于植物性食物的冥界的炉跟悬置于半高处的动物肉相对立,就像装在半密封的干皮袋中的干肉饼就动物性食物而言跟在一个敞开的瓶并充满水的新鲜皮中迅速变白的肉相对立。在这个扩张的四元体

⑩　至少格林尼尔(Grinnell)肯定了这一点。关于克劳人的这方面证据则主要来自神话(参见 Lowie:11)。

系之中,两个项代表**几乎生的**(弄干的或变白的肉),两个项代表**超过熟**(干肉饼和卡马夏属植物,即保存的动物性和植物性食物)。对于这个体系,我们不必感到奇怪,为了保证它落停在**生**和**熟**这两个简单值(它们间接地蕴涵着其他四个值)上,它必须有两个内部支撑点。实际上,我们知道,黑足人故意生吃猎物的内脏:肚子和肝;然而,我已说过,他们要把烤肉烹饪得过熟。

我刚才给出了模型转换的一个例子。这也还有其他一些例子。在一个烤的范畴又二分为烤和烘的烹饪体制中,正是后一个项(它意味着肉和火的距离最小)占据食谱三角形顶端的位置,而这时烤始终处在空气轴上烘和熏之间的半途位置。如果所考虑的烹饪体制区分开用水烧煮和用蒸汽烧煮,那么,也可依类似方式处理:把水和食物隔开的后者被置于煮和熏之间的半途。

为了引入煎的范畴,必须诉诸更复杂的转换。要用一个四面形取代食谱三角形,这四面形提供了第三根轴:油的轴,附加于空气和水的轴之上。烘处于顶点,但在连接熏和煎两个面的交线上,应当把火炉上的烤(添加油脂物质)放在中间位置,它与用棒的烤(无此添加物)相对立。同样,在连接煎和煮两个面的交线上,放置上炖(在水和油脂物质中),它与用蒸汽的烧煮(无油脂物质,与水保持距离)相对立,如同用火炉烤(有油脂物质,但无水)。煎这根轴在美洲很少出现。[11] 不过,在一个梅诺米尼人神话(M_{476b};Bloomfield:3,第 434~435 页)中却可观察到,在那里,女英雄让滚动的头去洗用沸油取代水的蒸汽浴,由此摆脱了这头。这个插段反转了福克斯人神话(M_{476})的插段,在那里,女英雄给同一个食人魔舔生油,由此延缓了它的追逐。

---

⑪ 然而,在那里,煎在烹饪中还是占有一定地位,尤其在易洛魁人那里(Waugh,第 137~138 页)以及在西海岸(Elmendorf,第 133~134 页;Haeberlin-Gunther,第 23 页)。

需要的话，还可以进一步丰富这模型。为此，每当动物性食物和植物性食物要求以相互排斥的方式进行配制时，就把这两种食物对立起来，同时在植物性食物范畴中又区分开谷类植物和豆科植物：对前者，可能满足于烘制，与此不同，后者的烹饪离不开水或油脂物质，或者离不开兼有这两者；除非将谷类发酵，否则，运作期间就需要水，但不要火（参见 Anderson-Cutler，Aschmann，Braidwood）。最后，佐料在这个体制中也占据一定地位，这取决于每种类型食物所允许或排斥的组合的种类，还取决于每种文化在这两种范畴之间建立的对比的性质。实际上，令人瞩目的是，美洲社会大都从腐败食物中看到前文化食物的原型，以多香果（他们的主要佐料）作为分离自然和文化的媒体。另一方面，一个非洲社会：多贡人（Dogon）社会把这种前文化食物说成是以芝麻汁调味的砂（Dieterlen-Calame-Griaule），即佐料和非食物的组合。

通过给模型添加上其他一些向度，就可把各个历时的方面，诸如餐的次序、端出和姿势。整合起来就此而言，最给我们以启示的，莫过于埃尔门多夫—克罗伯（Elmendorf-Kroeber）（第 139～140，146 页）用表格形式对美国西海岸两个种族群体特瓦纳人（Twana）和尤罗克人的用餐规程作了概略的比较。从表中我们可以察明一整列对比：不规则的或规则的餐；菜碟接连上或者同时上；某些类型食物的端上或不端上的不相容性；一个部落中的暴食比赛取代另一个部落中的财富比赛，等等。无疑，这样一些对比应当可以叠加到许多别的对比之上，而后一些对比的性质不是食物的，而是社会学的、经济的、审美的或宗教的：男人和女人、家庭和社会、村落和丛林、节俭和奢侈、贵族和平民、宗教和世俗……这样，我们可以指望，对于每一种特定情形，都能发现，一个社会的烹饪如何成为一种语言，而这社会无意识地用它表述自己的结构，但只要没有进一步的知识，这社会就不会通过它暴露其种种矛盾。

Ⅲ 神话的伦理学

再见，巴黎：我们去寻求爱情、幸福和纯真；我们绝不会离开你太远。

J.-J. 卢梭《爱弥儿》，第四篇

如果上面这番离题的讨论使我们得以表明，像那些神话提供给我们的烤和煮的对立这类对立是多么丰富，又多么富有生产力，那么，进行这番讨论还是有理由的。然而，这些神话并不满足于把这些食谱加以对比，也不满足于按照一种烹饪方式把这些食谱分别跟两种肉即肉质部分和内脏联结起来，而关于这种烹饪方式，我们已知在美洲还有其他一些例子(MC，第352页和注㉛)；它们还把烤和煮跟用餐时必须采取的或禁止的不同行为联系起来。

在巴西中部蒂姆比拉印第安人的一个神话(M_{10})中，一个因未到青春期而性征很弱的男孩不应当在咀嚼烘制的肉时发出声响。他是一对已婚夫妇的客人，那妻已怀孕。在北美洲大草原的阿拉帕霍印第安人的一个神话($M_{425}-M_{428}$)中，一个性征很强的女人应当在咀嚼一块煮制的内脏时发出声响。说她性征强，是因为按照许多版本，她已怀孕，或者按照所有版本，接近怀孕，被一个由年迈父母和两个儿子组成的家庭收留。

这种吻合不是偶然的，因为在这两种情形里，语义环境是一样的。大草原的故事开始于太阳犯一个错误，它误解了人的体貌。人不能正面盯住它看，因为它认不清人的真面貌。然而，热依印第安人的神话和仪式宣示，太阳和人和地的会合会对下部世界及其居住者带来灾难。从这个观点看来，眼花的旁观者的挤眉弄眼乃作为一次致命趋近的先兆出现，而如果这

趋近再进一步，则就会引起干旱和大火。

对于这些问题，大草原印第安人抱的观念非常接近于热依人。在两处，太阳都作为食人妖怪出现；曼丹人作为农夫用一些几乎与谢伦特人一样严格的仪式来防止干旱。他们担心太阳烧焦他们的田园。因此太阳和人之间是不允许交头接耳的。

因此，大草原系列的初始图式是与我们已在热依人烹饪起源神话背后察明的图式相吻合的。而正是接下来的一个烹饪插段，或者更确切地说，一个餐桌礼仪故事在我们看来是不适当的，因为所规定的行为在于大声地吃东西。然而，我们有没有对我们赋予静默咀嚼的异常重要性提出过疑问呢？在我们的社会中，这种静默咀嚼树立了一种标准，无需再诉诸别的什么就足以把不符合的人归类为外国人。

为了证明阿拉帕霍人系列中女英雄的行为或者曼丹人系列中女同胞的行为是合格的，我们应当指出，这个人物在两处都占据着模棱两可的地位。地上的人的举止比天上食人者温和。但是，尽管起着天和地之间的中介项的作用，土地元素还是比水元素更强有力。因此，太阳在娶蛙为妻上犯了错误，其借口为只有这蛙能正面注视它。因为，如果说在这个方面地上女人不如这水中女精灵，那么，在另一个方面她可能胜过天。我要说，由于她长着狼牙和咀嚼时声响大作，所以食人的太阳发现她是谈伴。

这样，我们就可明白，为什么热依人的英雄应当默不作声地咀嚼，而大草原的女英雄应当大声咀嚼。在一种情形里，问题在于完成从生食到熟食的过渡，在于使吃东西的行为成为一种文化的和经过中介的运作。为了尝试第一个做到这一点，蒂姆比拉人英雄需要变成全部文明小孩的神圣庇护人，他们的父母不知疲倦地反复叮咛这些小孩："吃东西时切不可发出声响。"另一方面，并且从双重的方面来说，大声咀嚼和张开口乃把通常人希望予以分离的一些力量结合起来。不过，正是在这里，这问题以与我在第313～314和420页上所用的表达方式一样的措辞提出：问题在于

向太阳表明,人能同化一部分敌对力量,使自己成为它们的同伙,与它们相调和。如果说当在烹饪用火的主人的餐桌上吃东西时声响似乎是该受谴责的,那么,相反,在天上火的主人的餐桌上,则强制发出声响。

然而,还存在着一个困难。这起因于这样的事实:两个美洲的神话规定了视境况而异的不同行为方式,而我们自己对于一切可能出现的情形都只准许一种行为:在一切地点和一切时间,我们的文雅准则都排除人能发出声响地吃东西。这种不一致并不又是通常在神话表现和实际习俗之间可以观察到的不一致。因为,甚至在这后一层面上,美洲印第安人也允许行为适应境遇。例如,奥马哈人在小孩吃东西时发出声响或挤眉弄眼的时候,便严加申斥。"但是,他们并不要求静默地咀嚼。不过,头领吃汤是例外。这种运作必须默不作声地进行,而且人们认为,这有一个宗教的理由,但人们已记不起来了。"(Fletcher-La Flesche,第 336 页)印加利克人的动机比较俗套,他们习惯上静默地吃东西,但当发现食物不好吃,因而想耻笑厨娘时就用嘴唇发出声响,让人听到(Osgood,第 166 页)。

由此可见,从某种意义上说,在我们称为原始的民族那里,餐桌礼仪形成一种开放的准则,他们给它结合进一些条款,以便传达各种不同的消息。然而,我们这里直到近代不也是这样吗?法国人在 19 世纪还在用伊比里亚的礼仪:一顿丰盛宴饮结束时,人们以文雅的打嗝行礼。我们的祖先更是把他们在自己与外国民族间发现的咀嚼方式上的差异解读为一种语言:"德国人闭着嘴咀嚼,认为不这样就很难看。相反,法国人半开口,认为德国人的行为有点卑陋(有点令人嫌恶)。意大利人行为太阴柔,法国人比较率直,因此,他们觉得意大利人行为太慎重,也太女子气。这样,每个民族都有某种自己的而不同于其他民族的东西。因为这个缘故,孩子能按照所在地和上述习俗进行自己的所作所为"[C. 卡尔维亚克(Calviac)对伊拉斯谟的《礼貌》(*la Civilité*)作的法文翻译版,初版于 1560 年,载 Franklin,第 201~201 页]。可见,不久之前,法国人还自甘现身于印第安人神话

的女英雄！

因此，我们已经把我们的餐桌礼仪变成了别的样子，而至少后者的规范现在在西方已成为普遍规范。因为，在我们的文明中，不同的咀嚼方式不再表示民族的或地方的传统；它们极其简单地只有好坏之分。换句话说，与我们在异国社会中观察到的情形相反，这些行为方式对我们来说不再构成一种**开放的准则**。我们保留某些行为方式，取消另一些行为方式，而我们按照前一些方式行动，以便传达**强制性的消息**。

然而，这种社会行为方式上的微妙变化还伴随着另一种变化。我现在用一个例子来说明这种变化。如果今天问许多父母，他们为什么不许小孩喝酒，那么，无疑他们的回答是众口一词。他们说，酒是过分浓烈的饮料；不可能饮酒而又不危害脆弱的机体。她们只允许孩子吃柔细而对机体相宜的食物。但是，这解说只是最近的事。因为，从古代一直到文艺复兴时期，也许再晚近一些，人们一直以恰恰相反的理由禁止孩子喝酒。不是援引幼小机体易受外部侵害的脆弱性，而是援引种种生命现象所由体现的毒性：由此产生了把各种爆发性的力量会合在一起的危险，而这些力量中每种力量都需要一个辅助的中介者。因此，人们不是认为酒对于孩子来说太浓烈，而是认为孩子对于酒来说太强烈，或者至少和酒一样强烈。我已引用过的伊拉斯谟《礼貌》法文翻译版的一个段落非常精确地提出了这个理论："儿童的饮料应当是冲淡得如同水的酒，因为如柏拉图就此所说：'切不要火上加火'，而如果儿童（他只是热和火）喝纯粹的或冲得不淡的酒或者浓烈的啤酒或麦酒，那么，情形就是如此。而且，饮用了冲淡不够的酒或者非常浓烈的啤酒，儿童还会受到惩罚：他们的牙齿变黄或者变黑，腐蚀，面颊下垂，目光昏花，听力迟钝。"（载 Franklin，第 197 页）[12]上

---

[12] 下面是伊拉斯谟（1，第 67 页）的本文的译文："酒和啤酒一样有毒，它们都会危害儿童的健康，使他们道德败坏。热血青年最宜喝水……否则沉溺于酒会得到种种报应：牙齿发黑，面颊下垂，目光昏花，智能迟钝，未老先衰。"

面所引的告诫源出《法律篇》(*Lois*)(Ⅱ,666a)。无疑,普鲁塔克也从这里受到启发。他着眼于以此来证明老人嗜纯酒是合理的:“他们的性情已变得很虚弱,因此故意要让酒来激励和冲击这性情。”[《餐饮漫话》(*Des Propos de table*),问题七:“为什么老年人喜欢喝纯酒?”]因此,我们归诸儿童的禀性与古人归诸老人的相同,不过我们禁止一些人喝酒的理由也会成为规定另一些人喝酒的理由。

然而,就道德教育而言,我们现在仍然尊重传统的楷模。我们每每仿佛惩戒内部原因引起的违反秩序和纪律,而就卫生问题而言,我们显得竭力保护也因内部原因引起的衰弱和尚属脆弱的平衡,以抵御外来的侵害。我们想不出还有什么跟我们在 M_{425}—M_{428} 和其他神话中遇到的教育哲学相对立的东西。在这些神话中,天上民族的女学生同时学会了许多东西:家用器具的使用、烹饪食谱和生理功能的调节;她们负有义务,必须证明自己的女性能力,为此要显出习惯于操持家务、有规则的月经、分娩时刻到来时准时到达指定地点。

然而,这些神话说,这些必须同时从身体和道德方面去理解的非常适用的规则以接近青春期的南美洲男孩和北美洲少女为最早的受托管者;文明故事中的“被塑造的小姑娘”的原型似乎首先是按照因来月经而不适的姑娘的形象构想的。

在实际上,哪种状况更能体现这种内心的激奋呢?这些力量如不以多样方式来驾驭,便将是不可遏制的,而甚至在我们的社会中也在实施这种驾驭,或者还以之作为理由,为严格的教育作辩护。我在此限制于美洲,因为我选择它作为实验室。非洲和大洋洲也提供了处处可作比较的观察材料。查科和邻近地区少女在月经初潮时,被搁置并捆绑于吊床上,时间从伦瓜人(Lengua)那里的三天直到希里瓜诺人那里的两个月。在亚马逊河流域和圭亚那、南部瓜拉尼人那里隔离措施也很严格(Colleville-Cadogan,第 50 页;Cadogan:5,第 6 页)。在北美洲整个西部和西北部,一个

少女初潮不适时,不可以赤脚着地,也不可以看太阳。为了防止不测,对初潮产生影响,卡里埃尔人(Carrier)要求把经血盛在手里。此外,为了避免第二次不测,用斗篷、席子或围裙盖住少女的头,或者给她一个羽毛面罩遮脸(Dixon:7,第457～458页)。大湖地区的阿尔衮琴人只要求她目光下垂。她的手与身体或家用器具的任何接触都将带来严重后果。在许多阿塔帕斯干人[卡里埃尔人、泽绍特人(Tsetsaut)]那里,她还要戴手套,自己搔头、搔背,有时还要搔眼睑,用一根管子吸饮料,用一根尖骨挑刺食物(除非有个女管理者给她一块一块放入口中)。在利洛瓦特人那里,这些限制至少实施一年,有时四年。

对于饮食禁忌强加于少女的种种不同的限制(参见Frazer:4,第10卷,第22～100页;Driver:1)可以找出某些共同因素。在这些禁忌的典型地域北美洲西部和西北部,少女不能喝热的或冷的饮料,只能喝温的饮料。固体食物也应当是温的;不应当是生的(按照爱斯基摩人,他们常常这样吃东西)。按照舒斯瓦普人,也不应当是沾血的,此外也不应当是新鲜的;在切延内人那里不应当是煮的。克利基塔特人(Klikitat)排斥酸腐的食物。那么,幽居的少女吃什么呢?有一条禁忌不准一切处于危险状况的人吃某些动物的头,这条禁忌在新大陆各处的奇特分布值得作专门的研究。[13]撇开这条禁忌不论,则我们首先可以说,少女吃得很少,而且只吃非常熟的食物,或者像华盛顿州的特瓦纳人所要求的,只吃干的肉、鱼、贝、蔬菜和水果(Elmendorf-Kroeber,第440页)。文明的技术一旦引入之后,就给土著提供了解决食物储备问题的简单而又讲究的解决办法,同时又允许他们仍遵从传统的规则。他们有时很起劲地运用这些技术。例如,威斯康星的一个奇佩瓦(Chippewa)印第安女人这样忆述她过的32天幽居生活:"……我的祖母还给我带来一桶水。但是,这水她不是从湖水汲来的;她是利用泵抽来的。我没有权利吃任何取自土中的东西:蔬菜、土豆或者类似东西

……祖母……给我面包……橘子、糖果……和腌渍的玉米。这是许可的,因为取自罐头。但是,她不能给我新鲜玉米。我也可以吃罐装的鲑鱼和沙丁鱼。"(Barnouw,第 118～119 页)

传统习俗如此好地适应当代的烹饪技术,而且变得如此更容易遵从。这有助于我们理解这些习俗的含义。我刚才列举的那许多禁忌都是同样的。青春期少女不可以喝热的和冷的饮料,乃是因为同一个理由:她不能食用新鲜的或过熟的食物。她是一个内部剧烈扰动的策源地,而如果她的机体再吸纳从某种意义上说有强烈特性的固体或液体食物,那么,这种扰动会加剧。给她吃用土著的或工业的方法腌制的食物,是试图让她服用惰性的且在某种程度上起稳定作用的物质。

尊重自然的烹饪,无论是为了保留自然的魅力,还是为了去除其破坏力,都始终有一种危险,也即使这食物处于文化为使其保持正常状态而希望有的平衡点的这一边,或者相反,使它处于另一边。总之,印第安人让青春期少女食用罐头食品,是为了使她们保持远离生食和腐败食物(参见 CC,第 432～438 页)。这个动机也不排斥其他单纯出于方便考虑的动机;这一切与一个美国(无疑,以及许多其他国家)的家庭主妇以同样方式给家人

---

⑬ 对于北美洲:钦西安人(Boas:2,第 110 页);塔纳纳人(Tanana)(McKennan,第 137,141～142 页);温顿人(Wintu)(C. DuBois,第 9 页);梅诺米尼人(Skinner:14,第 194 页)。对于南美洲:瓜雅基人(Guayaki)(Clastres,手稿);吉瓦罗人(Karsten:2,第 515 页);卡丘耶纳人(Frikel:1,各处);希克斯卡里亚纳人(Hixkaryâna)(Derbyshire,第 167 页)。某些部落为这种禁忌辩护说,他们担心动物的毛病会传染给易受感染的食用者。此外,这种禁忌还起因于成人或老人对头的偏爱,头被他们看做为一块精华。我们自己从孩提时代起就记得,用餐时某个上了年纪的女人、通常是女主人吃鱼或兔子的头,而若给同桌的年轻人吃,他们便会惊恐万状。探究一下,这习俗是否普遍得到证实,并探讨一下动机所在,将是很有意思的。无疑,动机不会单纯、齐一。

准备食物的情形惊人地相似。

因此，过去和现在，异国习俗和本国习俗之间无需我们撮合就对起话来了。然而，这一次又是土著哲学捍卫其独创性。因为，可以问，双方出于对于哪些危险的考虑而颁行这些行为规则呢？一个当代家庭主妇说，这是对于我和对于我的亲人的危险。她比起新鲜食物来更喜欢罐头食品，因为担心这食物不熟或者太熟。野蛮人则令人印象深刻地众口一词：对于他人的危险。

如果说圭亚那印第安人在女儿和妻子不适时让她们挨饿，那么，他们说，这是为了驱除她们身上的毒气，否则的话，这毒气会使她们所到之处植物枯萎，人的肢体肿胀(Roth:2，第680页)。在大陆的另一端，奇努克人作出了回响："老人们说，以前女人不适时不可以造访病人。他们解释说，这是因为，如果不适的女人和病人相遇，后者就会病势加重。如果不适女人把东西给病人吃，或者她的目光及于后者准备吃的东西，那么，结果也一样。"(Jacobs:2，第2部，第496页)按照考利茨河的萨利希人的说法，不适的少女不应当注视老年男女、无论什么年龄的男人、甚至天，违者招致他们蒙受严重危险(Adamson，第261～262页)。阿拉斯加的特林吉特人为一种习俗说明了理由，这习俗是让少女戴上大檐帽，以免她的眼睛转向天因而玷污了天(Krause，第153页)。我们已经看到，北方的阿塔帕斯干人对不适的女人施加了种种严厉限制；他们认为，"女人的这种天然病症是使男人生病和死亡的原因"(Petitot:2，第76页)。加利福尼亚的胡帕人(Hupa)把忧郁的女人、不适的女人、刚分娩或流产的女人混称为"坏女人"。他们还把她们视同掘墓人。传统的祈祷说明了她们的悲惨状况："我为使我们离开人世的这种死亡感到痛苦。人人都怕我。他人设置炉火的地方，没有我的炉火。我只有只供我自己用的炉火。其他人吃的东西，我不能吃。此外，我还不能看任何人。我的整个身体让人们不寒而栗……"(Goddard，第266页注，第357页)

这种例子还可以举出许多,它们证实了所谓原始民族和我们自己援引来佐证良好礼仪的各个题材的完全反转。因为,我们戴帽子,是为了使我们能抵御雨、寒冷和炎热;我们使用餐叉,脱下手套,是为了不让我们弄脏手指;我们通过麦管啜饮,是为了使我们能抵御饮料的凉气,我们食用腌渍保存的食品,是为了使我们免却实际的不方便,或者使我们能够防止与生和腐败相关的理论上的危险。但是,帽子、手套、餐叉、啜饮管和腌渍食物在其他一些社会中都曾经并且始终构成一种屏障,用以抵抗使用者自己身体发出的染毒物。如我所认为的那样,良好礼仪在野蛮人那里不是用来保护主体的内在纯洁性,以抵御生物和事物的外部不纯洁性,而是用来保护生物和事物的纯洁性,以抵御主体的不纯洁性。

然而,根据一种意见制定的程式必须加以调整。事实上,违反施加于青春期少女的禁令还招致一种对于她的危险。不过,无论我们考察的是哪一个社会,它们都总是用同样的或非常近似的措辞来界定这危险。佐格人(Zoulou)说,这犯禁的少女将变成一具骷髅;非洲的阿坎巴人(Akamba)和巴干达人(Baganda)也认为,她将不育,或者她的孩子将夭折,她自己的寿命也将缩短。在美洲也一样。按照北美洲的阿塔帕斯干人的说法,不遵从禁令的不适少女或产妇肌肉萎缩,受出血之苦,将死于盛年。在他们中间,塔纳纳人指出,喝热的或冷的而不是温的饮料,将使她有时失去头发,有时失去牙齿;一个女人如在不适期间盯住太阳看,则她的头将过早变白(McKennan,第 143,167 页)。普吉特海峡的特瓦纳人断言,一个幽居的女人如用手指触摸头,则手指便腐烂:“她的头发再也不会生长,而一个女人不希望长一头又长又浓密的头发,还指望什么呢?”(Elmendorf Kroeber,第 440 页)在奇努克人那里,用手捂脸的寡妇鳏夫将过早脸上起皱纹和头发变白;同一些印第安人认为,不讲究礼仪、狼吞虎咽大块肉的成年人只会到晚年才得到一个老的配偶(Jacobs:2,第 501,503 页)。离那里很远,在热带美洲腹地,博罗罗人声称,在男人房舍的宗教活动室里吃东

西的、不恰当地将餐盘吃光的人将早衰:头发未老先白,并将讨厌脱毛(E. B.,第 1 卷,第 371 页)。我们还记得,上面(第 494 页)所引的 16 世纪法文本译告诫,吃纯酒的儿童将有各种各样坏处,且又失却了一切通常与童年期相联系的东西。

如果说施加于青春期少女——有时还有产妇、寡妇鳏夫、杀人者、掘墓人、宗教或世俗的仪式的祭司——的种种禁忌是有意义的,那么,只有在把我已分别加以描述的两个方面加以整合的条件下才如此。违反食谱、忽视餐桌或厕所的器具的应用,作出禁止的姿势,这一切都污染宇宙,破坏收成,驱散猎物,使他人蒙受疾病和饥饿威胁;对于他自己,由于出现未老先衰的征象,因而正常寿命缩短。如果我们不记住这两种类型惩罚相互排斥,那么,就无法理解这个体系。来月经的或分娩的女人不遵守规则,便会变老;但她未使他人变老。因此,她的行为引起的损害因有关各方面而异。对于她来说,这些损害在于由内部因素引致的存在过程的加速。对于他人来说,它们在于同一个过程的中断,这次是由外部因素,如瘟疫和饥荒引致。

如果不认识到,当把这许多表面上看来完全不同的规定和禁忌同时从两个观点去考察时,它们是连贯一致的,那么,就不可能解释这种二元性。从空间的观点来看,它们用来预防因在同一根轴的两极有高的潜能而引起的带来损害的结合。这两个极中,一个是自然力量的极,在那里这种状况是司空见惯的,另一个极暂时被一个特定个人占据,他已成为一系列改变其状态的生理学或社会学境况条件进行剧烈扰动的场所。在作为社会个人的女人和她自己的、自然力量从中迸发的身体之间,在这身体和生物学的与物理的宇宙之间,餐桌或厕所的器具作为隔离者或中介者而起着有效的作用。这些器具的居间存在能阻止有突发之虞的灾变。我已在《生食和熟食》中强调过这一点(第 435 页)。当时我对弗雷泽的解释作了重新考察。他是根据丰富的文献并通过严格分析而提出这个解释的,实际上这值

得奉为经典的解释。

但是,我现在明白,这解释是不完备的,因为它仅仅囊括了一部分事实。青春期仪式并不仅仅处在一根空间轴上"天和地之间"。但是,弗雷泽却据理提出是这样,并用这种见解写成《金枝》(*Golden Rough*)的最后一卷的第一章。它们还处在一根时间轴上,而这轴只在表面上依从于内部。因为,我们知道,从《神话学》第一篇起,各个神话就利用衰老的题材(M_{104},CC,第237页和本书第166页起;M_{149a},CC,第345～346页)来引入一个基本范畴即周期性的范畴,后者通过赋予人寿命并且在这寿命期本身之内也通过建立以女性机体为据点的重要生理学节律来调制人的存在。另一些神话(M_{425}—M_{428};M_{444}—M_{447}等)还让我们知道,少女的教育基本上是通过对这种周期性的心理和生物等内在化而获致的。

我们现在发现,在主体自我和他的身体之间缺乏梳子、搔头具、手套、叉之类中介器,就会引起出现白发、皱皮,等等。其理由难道不是仅仅在于下述一点?这就是存在着一种规则的、并且某种意义上以其为中介的周期性,它使得能够避免双重损害。一方面是因不存在周期性而造成的损害,而神话中每每以连续白昼或连续黑夜的形象表现这一点;另一方面是因周期性变得过分快而造成的损害:实际上这又回到了原样,就像交替水流的形象所表明的,即在周期缩短的情况下,这水流的效果已无法与连续水流的效果分辨开来。

然而,如果说女人尤其需要教育,那么,这正是因为她们是周期性的生物。由于这个缘故,她们始终处于——并且也连累整个宇宙跟她们一起处于——我刚才提到的两种不测事件的威胁之下:或者她们的周期性节律减慢,并使事物的进程裹足不前;或者这节律加速,使世界陷于混沌。因为,神灵可能也很容易想象,女人停止生孩子,有了规则的月经,或者,她们不停地流血,常常分娩。不过,按照这两个假说,支配昼夜和季节交替的天体不可能再掌职司,这天体因寻觅理想完美的妻子而远离天空,

尽管已不可能找到，但仍未停止过探寻。

因此，食谱、良好礼仪、餐桌或卫生器具，这一切中介手段都起着双重作用。像弗雷泽所理解的那样，它们无疑起着隔离或转换的功能，抑制或降低两极间的能力，而两极的各自的负荷都重得不正常。可是，它们还用作为度量标准。这时，它们的功能是正面的，不像前一种情形里是负面的。它们的强制运用赋予每一种生理过程、每一种社会行动以合理的持续期。因此，说到底，好的习俗要求，必须做到这一点，但绝不是以急遽的方式做到这一点。所以，这样一来，尽管日常生活赋予的使命是平凡的，但今天表面上看来如同梳子、帽子、手套、餐叉或啜吸饮料的管子一般无足轻重的物品仍然是两个极端之间的中介；它们负有一种使日子可以盘算的惰性，以此调节我们与世界的交流，强加给世界一种明智的、平和的与驯顺的节律（参见 MC，第 140 页）。它们使我们在本书中通篇看到的月亮和太阳的独木舟的寓言形象在它们所适应的、我们人人都使用的物品的尺度上永存：这独木舟也是技术客体，但使得归根结底一切技术客体以及产生它们的文化本身所必须起的作用，即：既分离也结合两个过分接近或过分疏远的东西的作用大白于天下，它们还使人成为无能的或没有头脑的牺牲品。

这种对无能的胜利的利用程度还与人类千万年来所执著的目标根本不相称。这种胜利是否会把我们重新带回到没有头脑的状态，尚有待于我们去弄明白。本著作前两卷使我们得以揭示，指导神话思维的隐秘逻辑仍呈性质的逻辑和形式的逻辑双重形象。哎呀，现在我们明白了，这全部神话还隐藏着一种伦理学，不过，它与我们伦理学的距离远过其逻辑与我们逻辑的距离。如果说餐桌礼仪以及更一般地说良好习俗的起源如我认为已经被表明的那样在于对待世界的一种敬服，而礼貌在于承担对世界的义务，那么，由此可见，这些神话内在固有的伦理学乃是我们今天信奉的伦理学的对跖点。不管怎样，它告诉我们，像我们对于“他人即地狱”那样予以强调的一个公式并不构成一个哲学命题，而是对于一种文明的一个种族志证据。因

为，人们让我们从孩提时代起就习惯于惧怕外界的不道德。

相反，当野蛮民族宣称“我们自己是地狱”时，他们讲授了谦虚谨慎的一课，而我相信我们现在仍能听取。本世纪，在经过了许许多多社会（它们的丰富多样乃是太古时代以来遗产的精华）之后，人类恣意灭绝了无数种生物。在这样的时代，无疑，像这些神话所做的那样，已不再有必要说，一种健全的人道主义不是从自我出发，而是把世界放在生活之前，生活放在人类之前，尊重他人放在自爱之前；因为无论如何总有完结之时，所以，即使在这个地球上已居留了一两百万年，人类也不能以之为借口来把某个物种当作一种东西要占有，不知羞耻也不加考虑地对待它。

1966年2月于巴黎——1967年9月于利涅罗尔



附录

参考文献
神话索引





参考文献

为了不改变上两卷参考文献目录中已出现过的著作的序号，这里把每个著作者的新引用的著作接着排列下去，而不考虑发表的日期。

缩写表

AA	*American Anthropologist.*
APAMNH	*Anthropological Papers of the American Museum of Natural History.*
ARBAE	*Annual Report of the Bureau of American Ethnology.*
BBAE	*Bulletin of the Bureau of American Ethnology.*
CC	C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*. Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964.
Colb.	Colbacchini, A.
CUCA	*Columbia University Contributions to Anthropology.*
E. B.	Albisetti, C. e Venturelli, A. J.: *Enciclopédia Boróro*, vol. I, Campo Grande, 1962.
HSAI	*Handbook of South American Indians*, *BBAE* 143, 7 vol., Washington, D. C., 1946—1959.
JAFL	*Journal of American Folklore.*
JRAI	*Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.*
JSA	*Journal de la Société des Américanistes.*
K. -G.	Koch-Grünberg, Th.

L. -N.	Lehmann-Nitsche, R.
L. -S.	Lévi-Strauss, Cl.
MAFLS	*Memoirs of the American Folk-Lore Society.*
MC	C. Lévi-Strauss, *Mythologiques* **. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967.
Nim.	Nimuendaju, C.
RIHGB	*Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro.*
RMDLP	*Revista del Museo de la Plata.*
RMP	*Revista do Museu Paulista.*
SWJA	*Southwestern Journal of Anthropology.*
UCPAAE	*University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.*

Abbeville, Cl. d':

Histoire de la mission des pères Capucins en l'isle de Maragnan et terres circonvoisines, Paris, 1614.

Abreu, J. Capistrano de:

Rã-txa hu-ni-ku-i. A Lingua dos Caxinauas. Rio de Janeiro, 1914.

Adney, E. T. and Chapelle, H. I.:

The Bark Canoes and Skin Boats of North America, Smithsonian Institution, Washington, D. C., 1964.

Améro, J.:

Les Classiques de la table, n. éd., 2 vol., Paris, 1855.

Anderson, E. and Cutler, H. C.:

"Methods of Popping Corn and their Historical Significance",

SWJA,6,3,1950.

Armentia, N.:

"Arte y vocabulario de la Lengua Cavineña", *RMDLP*, vol. 13,1960.

Arnaud, E.:

"Os Indios Galibi do rio Oiapoque", *Boletim do Museu Goeldi*, *n. s.*, *Antropologia 30*, Belém-Pará, 1966.

Aschmann, H.:

"A Primitive Food Preparation Technique in Baja California", *SWJA*. 8,1,1952.

Audubon, J. J.:

Scènes de la nature dans tes États-Unis et le nord de l'Amérique, trad. par E. Bazin, 2,vol., Paris, 1868.

Baldus, H.:

(2) *Lendas dos Indios do Brasil*, São Paulo 1946.

(6) "Karaja-Mythen", *Tribus*, *Jahrbuch des Linden-Museums*, Stuttgart, 1952—1953.

Ballard, A. C.:

(1) "Mythology of Southern Puget Sound", *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 3. no. 2,1929.

Barbeau, M.:

(1) "Huron and Wyandot Mythology", *Memoir 80*, *Anthropol. Series no. II*, *Geological Survey of Canada*, 1915.

(2) "Huron-Wyandot Traditional Narratives", *National Museum of Canada*, *Buil. no. 165*, Ottawa, 1960.

Barbut, M.:

"Le sens du mot 'structure' en mathématiques" *in* "Problèmes du Structuralisme", *Les Temps Modernes*, 22e année, no. 246, nov. 1966.

Barker, M. A. R. :

(1)"Klamath Texts", *University of California Publications in Linguistics*, vol. 30, Berkeley, 1963.

(2)"Klamath Dictionary", *ibid.*, vol. 31, Berkeley, 1963.

Barnouw, V. :

"Acculturation and Personality Among the Wisconsin Chippeswa", *Memoir Number* 72, *AA* 52, 4,2,1950.

Barrau, J. :

L'Agriculture vivrière autochtone de la Nouvelle-Calédonie (Commission du Pacifique Sud), Nouméa, 1956.

Barrére, P. :

Nouvelle relation de la France équinoxiale, Paris, 1743.

Barrett, S. A. :

(1)"The Cayapa Indians of Ecuador", *Indian Notes and Monographs*, *Museum of the American Indian*, *Heye Foundation*, 2 vol., New York, 1925.

(2)"Pomo Myths," *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 15, 1933.

Beals, R. L. :

"The Contemporary Culture of the Cáhita Indians", *BBAE* 142, Washington, D. C., 1945.

Becher, H. :

(1)"Algumas notas sôbre a religião e mitologia dos Surára", *RMP*, n.

s. vol. II, São Paulo, 1959.

(2) "Die Surára und Pakidái. Zwei Yanonámi-Stämme in Nordwestbrasilien", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg*, vol. 26, 1960.

Becker-Donner, E.:

"Nichtkeramische Kulturfunde Nordwestargentiniens", *Archiv für Völkerkunde* VIII, Wien, 1953.

Beckwith, M. W.:

(1) "Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies", *MAFLS*, vol. 32, New York, 1938.

(2) "Mythology of the Oglala Dakota", *JAFL*, vol. 43, 1930.

Bennett, W. C.:

"Numbers, Measures, Weights, and Calendars", *HSAI*, vol. 5, 1949.

Berthrong, D. J.:

The Southern Cheyennes, Norman, Oklahoma, 1963.

Bloomfield, L.:

(1) "Sacred Stories of the Sweet Grass Cree", *Bulletin 60, Anthropological Series no. II, National Museum of Canada*, Ottawa, 1930.

(2) "Plain Cree Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 16, New York, 1934.

(3) "Menomini Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 12, New York, 1928.

Boas, F.:

(2) "Tsimshian Mythology", 31st *ARBAE* (1909—1910), Washin-

gton, D. C. , 1916.

(4) ed. : "Folk-Tales of Salishan and Sahaptin Tribes", *MAFLS*, vol. Ⅱ, 1917.

(5) "Mythologie der Indianer von Washington und Oregon", *Globus*, vol. 43, 1893.

(6) "Traditions of the Ts'Ets'āut", *JAFL*, vol. 10, 1897.

(7) "Kathlamet Texts", *BBAE* 26, Washington, D. C. , 1901.

(8) "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 15, New York, 1901—1907.

(9) "Kutenai Tales", *BBAE* 59, Washington, D. C. , 1918.

(10) "Chinook Texts", *BBAE* 20, Washington, D. C. , 1894.

(11) "Property Marks of the Eskimo", *AA*, n. s. , vol. Ⅰ, 1899.

(12) "The Mythology of the Bella Coola", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. 2. 1900.

Bogoras, W. G. :

(1) "The Folklore of Northeastern Asia as compared with that of Northwestern America", *AA*, n. s. , vol. 4, 1902.

(2) "The Chukchee", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. Ⅱ, 1904—1909.

Bowers, A. W. :

(1) *Mandan Social and Ceremonial Organization*, Chicago 1950.

(2) "Hidatsa Social and Ceremonial Organization", *BBAE* 194, Washington, D. C. , 1965.

Braidwood, R. J. *et al.* :

"Symposium: Did Man once live by beer alone?", *AA*, 55,

4,1953.

Brehm, A. E. :

(1)*Brehms Tierleben. Allgemeine Kunde des Tierreichs*, Leipzig und Wien. 10 vol., 1890—1893.

(2)*La Vie des animaux*, 4 vol., Paris, s. d.

Brett, W. H. :

(1)*The Indian Tribes of Guiana*, London, 1868.

(2)*Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, London. s. d. (1880).

Bridges, E. L. :

Uttermost Part of the Earth, London, 2nd ed., 1950.

Bright, W. :

"The Karok Language", *University of California Publications in Linguistics*, vol. 13, Berkeley, 1957.

Brinton, D. :

Native Calendars of Central America and Mexico, Philadelphia, 1893.

Bruner, E. M. :

"Mandan-Hidatsa Kinship terminology", *AA*, 57, 4, 1955.

Bullen, R. P., ed. :

"Caribbean Symposium", *American Antiquity*, 31, 2, *part* I, 1965.

Bunzel, R. L. :

(1)"Introduction to Zuni Ritual Poetry", *47th ARBAE*(1929—1930), Washington D. C., 1932.

Burt, W. H. :

A Field Guide to the Mammals, Cambridge, Mass. , 1952.

Bushnell, Jr. ,D. I. :

"Tribal Migrations East of the Mississipi", *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 89, no. 12, Washington, D. C. , 1934.

Cadogan, L. :

(4)"Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá", *Antropologia, no. 5 Boletim no. 227, Universidade de São Paulo*, 1959.

(5)"En torno al BAIETE-RI-VA y el concepto guarani de NOMBRE", *Suplemento Antropologico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, vol. I, no. 1, Asunción, 1965.

Callender, C. :

"The Social Organization of the Central Algonkians", *Milwaukee Public Museum, Publications in Anthropology*, no 7, Milwaukee, 1962.

Cardus, J. :

Las misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia, Barcelona, 1886.

Catlin, G. :

Voir: Donaldson, Th.

Chamberlain, A. F. :

"The Maple amongst the Algonkian Tribes", *AA*, o. s. 4, 1891.

Chamberlain, L. S. :

"Plants Used by the Indians of Estern North America", *American Naturalist*, vol. 35, Jan. 1901.

Chapman, J. W. :

" Athapaskan Traditions from the Lower Yukon", *JAFL*, 16, 1903.

Chateaubriand, F. de:

(1) *Voyages en Amérique, en Italie, au Mont Blanc*, nouvelle éd., Paris, 1873.

(2) *Mémoires d' Outre-Tombe*, éd. de la Pléiade, 2 vol., Paris, 1951.

(3) *Génie du Christianisme*, éd. Garnier-Flammarion, 2 vol., Paris, 1966.

Clastres, P.:

La Vie sociale d'une tribu nomade; les Indiens Guayaki du Paraguay (*ms.*).

Coleman, B., Frogner, E. and Eich, E.:

Ojibwa Myths and Legends, Minneapolis, 1962.

Colleville, M. de et Cadogan, L.:

"Les Indiens Guayaki de l'Yñarö", *Bulletin de la Faculté des Lettres*, TILAS 3,4. Strasbourg, 1963—1964.

Cooper, J. M.:

"The Araucanians", *HSAI*, vol. 2, *BBAE* 143, Washington, D. C., 1946.

Cope, L.:

"Calendars of the Indians North of Mexico", *UCPAAE*, vol. 16, Berkeley, 1919.

Cornplanter, J.:

Legends of the Longhouse, Philadelphia-New York, 1938.

Coues, E., ed.:

Manuscript Journals of Alexander Henry and of David Thompson, 3 vol., New York, 1897.

Couto de Magalhãeds, J. V.:

O Selvagem, 4ª ed. completa com *Curso*, etc., São Paulo-Rio de Janeiro, 1940.

Cresswell, J. R.:

"Folk-Tales of the Swampy Cree of Northern Manitoba", *JAFL*, vol. 36, 1923.

Culin, S.:

"A Summer Trip among the Western Indians", *Bulletin of the Free Museum of Science and Art*, Philadelphia, Jan, 1901.

Curtin, J.:

(1)*Myths of the Modocs*, Boston, 1912.

(2)*Seneca Indians Myths*, New York, 1922.

Curtin, J. and Hewitt, J. N. B.:

"Seneca Fiction, Legends and Myths. Part I", *32nd ARBAE* (1910—1911). Washington, D. C., 1918.

Cushing, F. H.:

"Zuñi Breadstuff", *Indian Notes and Monographs, vol. 8, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York, 1920.

Dangel, R.:

"Bear and Fawns", *JAFL*, vol. 42, 1929.

Deetz, J.:

"The Dynamics of Stylistic Change in Arikara Ceramics", *Illinois Studies in Anthropology*, no. 4, Urbana, 1965.

Dempsey, H. A.:

"Religious significance of Blackfoot quillwork", *Plains Anthropologist*, vol. 8. 1963.

Denig, E. T.:

"Indin Tribes of the Upper Missouri. Edited with notes and biographical sketch by J. N. B. Hewitt", *46th ARBAE*(1928—1929), Washington, D. C., 1930.

Densmore, F.:

(1)"Uses of Plants by the Chippewa Indians", *44th ARBAE* (1926—1927), Washington, D. C., 1928.

(2)"Chippewa Customs", *BBAE* 86, Washington, D. C., 1929.

Derbyshire, D.:

Textos Hixkaryâna, *Belém-Pará*, 1965.

Dieterlen, G. et Calame-Griaule, G.:

"L'Alimentation dogon", *Cahiers d'études africaines*, 3, 1960.

Dixon, R. B.:

(1)"Shasta Myths", *JAFL*, vol. 23, 1910.

(2)"Maidu Myths", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902—1907.

(3)"Maidu Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 4, 1912.

(7)"The Shasta", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 17, 1902—1907.

Dixon R. B. and Kroeber, A. L.:

"Numeral Systems of the Languages of California", *AA*, vol. 9, no 4, 1907.

Donaldson, Th. :

"The George Catlin Indian Gallery", *Annual Report... of the Smithsonien Institution*, part Ⅱ, Washington, D. C. , 1886.

Dorsey. G. A. :

(1) "Traditions of the Skidi Pawnee", *MAFLS*, Boston-New York, 1904.

(2)"The Pawnee. Mythology", *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 59, 1906.

(3)"The Mythology of the Wichita", *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 21, 1904.

(4)"The Cheyenne. I. Ceremonial Organization", *Field Columbian Museum*, *Publication 99*, *Anthropol. Series*, *vol. IX*, *no. I*, Chicago, 1905.

(5)"The Arapaho Sun Dance; the Ceremony of the Offerings Lodge", *Field Columbian Museum*, *Publ. 75*, *Anthropol. Series*, vol. Ⅳ, Chicago, 1903.

(6)"Traditions of the Arikara", *Carnegie Institution of Washington*, Publ. no. 17, 1904.

(7)"Sun Dance" *in*: Hodge, F. W. , ed. "Handbook of American Indians North of Mexiceo", *BBAE 30*, 2 vol. , Washington, D. C. , 1910.

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L. :

"Traditions of the Arapaho", *Field Columbian Museum*, *Publ. 81*, *Anthropl. Series*, vol. Ⅴ, Chicago, 1903.

Dorsey, J. O. :

(1) "The Ȼegiha Language", *Contributions to North American*

Ethnology, vol. Ⅵ, Washington, 1890.

(2)"A study of Siouan Cults", *11th ARBAE* (1889—1890), Washington, D. C., 1894.

(3)"Omaha Sociology", *3rd ARBAE* (1881—1882), Washington, D. C., 1884.

Driver, H. E.:

(1)"Culture Element Distribution: XVI. Girls' Puberty Rites in Western North America", *Anthropological Records*, 6, 2, Berkeley. 1941.

(2)"Georaphical-Historical *versus* Psycho-Functional Explanations of Kin Avoidances", *Current Anthropology*, vol. 7, no. 2, April 1966.

Driver, H. E. and Massey, W. C.:

"Comparative Studies of North American Indians", *Transactions of the American Philosophical Society*, n. s., vol. 47, *part* 2, Philadelphia, 1957.

DuBois, C.:

"Wintu Ethnography", *UCPAAE*, vol. 36, no. 1, Berkeley, 1935.

DuBois, C. and Demetracopoulou, D.:

"Wintu Myths", *UCPAAE*, vol. 28, 1930—1931.

DuBois, C. G.:

"The Religion of the Luiseño Indians", *UCPAAE* vol. 8, Berkeley, 1908.

Dumézil, G.:

Les Dieux des Germains essai sur la formation de la religion

scandinave, Paris, 1959.

Eggan, F.:

"The Cheyenne and Arapaho Kinship System" *in*: Eggan, F. ed., *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago, 1937.

Elmendorf, W. W.:

"The Structure of Twana Culture [with] Comparative Notes on the Structure of Yurok Culture [by] A. L. Kroeber", *Research Studies, Monographic Supplement* 2, Pullman, 1960.

Érame de Rotterdam:

(1)*La Civilité puérile*, trad. nouvelle, texte latin en regard... par Alcide Bonneau, Paris, 1877.

(2)*Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, étude critique, traduction et commentaire par J. C. Margolin, Genève, 1966.

Erikson, E. H.:

"Observations of the Yurok. Childhood and World Image", *UCPAAE*, vol. 35, Berkeley, 1943.

Ewers, J. C.:

"The Horse in Blackfoot Indian Culture", *BBAE* 159, Washington, D. C., 1955.

Farabee, W. C.:

(1)"The Central Arawak", *Anthropological Publications of the University Museum*, 9, Philadelphia, 1918.

(2)"Indian Tribes of Eastern Peru", *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 10, Cambridge, 1922.

Faron, L. C. :

(1) "Mapuche Soical Structure", *Illinois Studies in Anthropology*, no. 1, Urbana, 1961.

(2) "The Magic Mountain and other Origin Myths of the Mapuche Indians of Central Chile", *JAFL*. vol. 76, 1963.

(3) *Hawks of the Sun*, *Pittsburgh*, 1964.

Frachtenberg, L. J. :

(1) "Coos Texts", *CUCA*, vol. 1, New York-Leyden, 1913.

(2) "Shasta and Athapasken Myths from Oregon (Collected by Livingston Farrand)", *JAFL*, vol. 28, 1915.

Franciscan Fathers:

An Ethnological Dictionary of the Navaho Language, Saint Michaels, Arizona, 1910.

Franklin, A. :

La Vie privée d'autrefois. Les repās. Paris, 1889.

Frazer, J. G. :

(4) *The Golden Bough*, 3rd ed. , 13 vol. , London, 1923—1926.

Frikel, P. :

(1) "Morí-A Festa do Rapé. Indios Kachúyana; rio Trombetas", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s. , *Antropologia*, no. 12, Belém-Pará, 1961.

(2) "Ometanímpe, os Transformados", *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, n. s. , *Anthropologia*, no, 17, Belém-Pará, 1961.

Fulop, M. :

"Aspectos de la cultura tukana: Cosmogonia; Mitología, Parte

1", *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. 3, 5, Bogotá, 1954,1956.

Farrand, L.:

"Traditions of the Quinault Indians", *Memoirs of the American Museum of Natural Hisory*, vol. Ⅳ, New York, 1902.

Fejos, P.:

"Ethnography of the Yagua", *Viking Fund Publications in Anthropology*, vol. 1, New York, 1943.

Fenton, W. N.:

"An Outline of Seneca ceremonies at Coldspring Longhouse", *Yale University Publications in Anthropology*, no. 9, New Haven, 1936.

Fernald, M. L. and Kinsey, A. C.:

Edible Wild Plants of Eastern North America (Gray Herbarium of Harvard University, Special Publication), Cornwall-on-Hudson, 1943.

Fisher, M. W.:

"The Mythology of the Northern and Northeastern Algonkians in Reference to Algonkian Mythology as a Whole" *in*: F. Johnson, ed.: *Man in Northeastern North America*, *Papers of the R. S. Peabody Foundation*, vol. 3, Andover, Mass., 1946.

Flannery, R.:

"The Gros Ventres of Montana; Part 1, Social Life", *The Catholic University of America*, *Anthropol. Series*, no. 15, Washington, D. C., 1953.

Fletcher, A. C. and La Flesche, F.:

"The Omaha Tribe", *27th ARBAE* (1905—1906), Washington, D. C., 1911.

Fock, N.:

"Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe", *Nationalmuseets skrifter. Ethnografisk Roekke*, Ⅷ, Copenhagen, 1963.

Fontana, B. L.:

(lettre du Ⅱ décember 1963).

Garth, Th. R.:

"Early Nineteenth Century Triba Relations in the Columbia Plateau", *SWJA*, 20, 1, 1964.

Gatschet, A. S.:

"The Klamath Indians of South-Western Oregon", *Contributions to North American Ethnology*, vol. Ⅱ, *two Parts*, Washington, 1890.

Gilij, F. S.:

Saggio di storia americana, etc., 4 vol., Roma, 1780—1784.

Gilmore, M. R.:

(1) "Uses of Plants by the Indians of the Missouri River Region", *33rd ARBAE* (1911—1912), Washington, D. C., 1919.

(2) "Notes on Gynecology and Obstetrics of the Arikara Indians", *Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters*, vol. 14(1930), 1931.

(3) "Months and Seasons of the Arikara Calendar", *Indian Notes*, vol. Ⅵ, no. 3, *Museum of the American Indian, Heye Foundation*, 1929.

Goddard, P. E.:

"Hupa Texts", *UCPAAE*, vol. 1, no. 2. Berkeley, 1904.

Godel, R.:

Les Sources manuscrites du Cours de linguistique générale, Genève, 1957.

Goeje, C. H. de:

(1)"Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, vol. 44, Leiden, 1943.

(2)"De inwijding tot medicijnman bij de Arawakken in tekst en mythe". *Bijdragen tot de taal-, land- en Volkenkunde*, 'S-Gravenhagen, 101, 1942.

Golder, F. A.:

"Tales from Kodiak Islands", *JAFL*, vol. 16, 1903.

Goldman, I.:

"The Cubeo Indians of the Northwest Amazon", *Illinois Studies in Anthropology*, no. 2, Urbana, 1963.

Goldschmidt, W.:

"Nomlaki Ethnography", *UCPAAE*, vol. 42, 4, Berkeley, 1951.

Granet, M.:

Danses et légendes de la Chine anciennce, 2 vol., Paris, 1926.

Grinnell, G. B.:

(1)"Falling Star", *JAFL*, vol. 34, 1921.

(2)*The Cheyenne Indians*, 2 vol., New Haven, 1923.

(3)*Blackfoot Lodge Tales*, New York, 1892.

(4)"Coup and Scalp among the Plains Indians", *AA* vol,

12,1910.

(5)"Cheyenne Woman Customs",*AA*,vik. 4, 1902.

(6)"Some Early Cheyenne Tales", *JAFL* vol. 20-21,1907-1908.

Guallart, J. M.:

"Mitos y leyendas de los Aguarnna s del alto Marañon", *Peru Indigena*, vol. 7, nos, 16-17, Lima, 1958.

Gunther, E.:

"Ethnobotany of Western Washington", *University of Washington Publications in Anthropology*, vol. 10, no, 1, Seattle, 1945.

Gusinde, M.:

Die Feuerland Indianer, 3 vol., Mödling bei Wien, 1931—1939.

Haas, M. R.:

"Addenda to Review of Bloomfield's 'The Menomini Language'",*AA* vol. 68, 2, 1, 1966.

Haeberlin, H.:

"Mythology of Puget Sound", *JAFL*, vol. 37,1924.

Haeberlin, H. and Gunther, E.:

"The Indians of Puget Sound", *Univ. of Washington Publications in Anthropology*, vol. 4, 1, 1930.

Hagar, S.:

"Weather and the Seasons in Micmac Mythology", *JAFL*, vol. 10, 1897.

Hall, E. R. and Kelson, K. R.:

The Mammals of North America, 2 vol., New York, 1959.

Harrington, J. P.:

"The Ethnogeography of the Tewa Indians", *29th ARBAE*,

Washington, D. C. , 1916.

Havard, V. :

(1)"Food Plants of the North American Indians", *Bulletin of the Torrey Botanical Club*,22(3), 1895.

(2)"Drink Plants of the North American Indians", *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, 23(2), 1896.

Heiser, Jr. , Ch. B. :

"The Sunflower among the North American Indians", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 95, no. 4, Philadelphia, 1951.

Henry, J. :

(1)*Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil*, New York, 1941.

Henshaw, H. W. :

"Indian Origin of Maple Sugar", *AA*, o. s. 3, 1890.

Hewitt, J. N. B. :

(1)"Iroquoian Cosmology", *21st ARBAE* (1899—1900), Washington, D. C. , 1903.

(2)"Iroquoian Cosmology-Second Part", *43rd ARBAE* (1925—1926), Washington, D. C. , 1928.

Hilger, I. M. :

(1)"Menomini Child Life", *JSA*, t. 40, 1951.

(2)"Arapaho Child Life and its Cultural Background", *BBAE* 148, Washington, D. C. , 1952.

Hissink, K. und Hahn, A. :

Die Tacana, *I. Erzählungsgut*, Stuttgart, 1961.

Hoffman, W. J. :

"The Menomini Indians", *14th ARBAE*(1892—1893), Washington, D. C. , 1896.

Holtved, E. :

(1)"The Eskimo Legend of Navaranâq", *Acta Arctica*, 1, Copenhagen, 1943.

(2)*The Polar Eskimos Language and Folklore*, 2 vol. , Copenhagen, 1951.

Hubaux, J. :

Les Grands Mythes de Rome, Paris, 1945.

Humboldt, A. de, et Bonpland, A. :

Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent, 23 vol. Paris, 1807—1835.

Hunter, J. D. :

Manners and Customs of Several Indian Tribes Located West of the Mississipi, reprinted, Minneapolis, 1957.

Huxley, F. :

Affable Savages, London, 1956.

Hymes, V. D. :

"Athapaskan Numeral Systems", *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.

Ihering, R. von:

Dicionário dos animais do Brasil, São Paulo, 1940.

Im Thurn, E. F. :

Among the Indians of Guiana, London, 1883.

Jablow, J. :

"The Cheyenne in Plains Indian Trade Relations, 1795－1840", *American Ethnological Society Monographs*, 19, New York, 1951.

Jacobs, E. D. :

Nehalem Tillamook Tales, Eugene, Oregon, 1959.

Jacobs, M. :

(1) "Northwest Sahaptin Texts", *CUCA*, vol. 19. 1－2, New York, 1934.

(2) "Clackamas Chinook Texts", *International Journal of American Linguistics* vol. 24－25, 1－2, 1958－1959.

Jenness, D. :

"Myths and Traditions from Northern Alaska", *Reports of the Canadian Arctic Expedition*, 1913－1918.

Jetté, Fr. J. :

"On the Superstitions of the Ten'a Indians", *Anthropos*, vol. 6, 1911.

Jones, W. :

(1) "Ojibwa Tales from the North Shore of Lake Superior", *JAFL*, vol. 29. 1916.

(2) "Ojibwa Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 7, 2 parts, 1917－1919.

(3) "Kickapoo Tales... translated by T. Michelson", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 9, Leyden-New York, 1915.

(4) "Fox Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 1, Leyden, 1907.

Josselin de Jong, J. P. B.:

(1)"Original Odzibwe Texts", *Baessler Archiv*, 5, 1913.

(2)"Blackfoot Texts", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde Nieuwe Reeks*, Deel XIV, no. 4, 1914.

Karsten, R.:

(2)"The Head-Hunters of Western Amazonas", *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum*, t. 7, no. 1. Helsingfors. 1935.

Keesing, F. M.:

"The Menomini Indians of Wisconsin", *Memoirs of the American Philosophical Society*, 10, 1939.

Kennard, E.

"Mandan Grammar", *International Journal of American Linguistics*, vol. 9, 1, 1936—1938.

Kensinger, K.:

"The Cashinahua of Southeastern Peru", *Expedition*, vol. 7, no. 4, 1965.

Kilpatrick, J. F.:

"The Wahnenauhi Manuscript: Historical Sketches of the Cherokees", *Anthropological Papers*, nos. 75—80, *BBAE* 196, Washington, D. C., 1966.

Kingsley Noble, G.:

"Proto-Arawkan and its Descendants", Publ. 38, *Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore and Linguistics, International Journal of American Linguistics*, vol. 31, no.

3, *part* 2, 1965.

Kleivan, I. :

"The Swan Maiden Myth among the Eskimo", *Acta Arctica* 13, Copenhagen, 1962.

Koch-Grünberg, Th. ;

(1) *Von Roroima zum Orinoco. Zweites Band. Mythen und Legenden der Taulipang und Arekuna Indianer*, Berlin, 1916.

(2) *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens*, n. ed., Stuttgart, 1921.

(3) *Indianermärchen aus Südamerika*, Iena, 1921.

Kohl, J. G. :

Kitchi-Gami. Wanderings Round Lake Superior, n. ed., Minneapolis 1956.

Krause, A. :

The Tlingit Indians, *transl.* by E. Gunther, Seattle, 1956.

Krickeberg, W. :

Felsplastik und Felsbilder bei den Kulturvölkern Altamerikas, etc., vol. 2, Berlin, 1949.

Kroeber, A. L. :

(1) "Handbook of the Indians of California", *BBAE* 78, Washington, D. C., 1925.

(2) "Arapaho Dialects", *UCPAAE* vol. 12, Berkeley, 1916.

(3) "The Arapaho", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 18, *part* 1, 2 and 4, New York, 1902—1907.

(4) "Cheyenne Tales", *JAFL*, vol. 13, 1990.

(5) *Cultural and Natural Areas of Native North America*, Berkeley, 1939.

(6) "Gros Ventre Myths and Tales", *APAMNH*, vol. 1, *part* 2, New York, 1907.

Kruse, A.:

(2) "Erzählungen der Tapajoz-Munduruku", *Anthropos*, t. 41—44, 1946—1949.

Ladd, J.:

The Structure of a Moral Code, Cambridge, Mass., 1957.

Latcham, R. E.:

(1) "Ethnology of the Araucanos", *JRAI*, vol. 39, 1909.

(2) *La Organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chile, 1924.

Lehmann-Nitsche, R.:

(8) "El Caprimúlgido y los dos grandes astros", *RMDLP*, vol. 32, 1930.

(9) "La Cosmogonia según los Puelche de la Patagonia", *RMDLP*, vol. 24, 2*da parte*, 1918.

(10) "El viejo Tatrapai de los Araucanos", *RMDLP*. vol. 32, 1929.

(11) "El Diluvio según los Araucanos de la Pampa", *RMDLP*, vol. 24 (2*da serie*, t. 12), 1916.

Leland, Ch. G.:

The Algonquin Legends of New England, London, 1884.

Lenz, R.;

"Estudios araucanos", *Anales de la Univirsidad del Chile*,

vol. 91, 1895.

Lévi-Strauss, C. :

(5)*Anthropologie structureale*, Paris, 1958.

(9)*La Pensée sauvage*, Paris, 1962.

(10)Mythologiques. *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1964(cité CC).

(13)"Résumé des cours de 1960—1961", *Annuaire du Collège de France*, 61e année, 1961—9162.

(14)"The Deduction of the Crane", *AA* (*à paraître*).

(15)Mythologiques. *Du Miel aux cendres*, Paris, 1967(cité MC).

(16)"Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud", *Renaissance, revue trimestrielle publiée par l'École libre des hautes études*, vol. 1, fasc. 1 et 2, New York, 1943.

(17)"Résumé des cours de 1964—1965", *Annuaire du Collège de France*, 65e année, 1965—1966.

(18)"Le Sexe des astres", *Mélanges offerts à Roman Jakobson pour sa 70e année*, La Haye, 1967.

(19)"Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins" (*à paraître*).

Lothrop, S. K. :

"The Indians of Tierra del Fuego", *Contributions from the Museum of American Indian, Heye Foundation*, vol. 10, New York, 1928.

Lounsbury, F. G. :

"Stray Number Systems among certain Indian Tribes", *AA*, n. s., vol. 48, 1946.

Lowie, R. H.:

(1)"The Test-Theme in North American Mythology", *JAFL*, vol. 21, 1908.

(2)"The Assiniboine", *APAMNH*, vol. 4, *part* 1, New York, 1909.

(3)"Myths and Traditions of the Crow Indians", *APAMNH*, vol. 25, *part* 1, New York, 1918.

(4)"Shoshoneam Tales", *JAFL*, vol. 37, 1924.

(5)"Studies in Plains Indian Folklore", *UCPAAE*, vol. 40, no. 1, Berkeley, 1942.

(6)"A Few Assiniboine Texts", *Anthropological Linguistics*, Nov. 1960.

(7)"The Religion of the Crow Indians", *APAMNH*, vol. 25, *part* 2, New York, 1922.

(8)"Sun Dance of the Shoshoni, Ute, and Hidatsa", *APAMNH*, vol. 16, *part* 5, New York, 1919.

(9)"Societies of the Arikara Indians", *APAMNH*, vol, Ⅱ, *part* 8, New York, 1915.

(10)"The Tropical Forests: An Introduction", *HSAI*, vol. 3.

(11)"The Material Culture of the Crow Indians", *APAMNH*, vol. 21, New York, 1922.

Luomala, K.:

"Oceanic, American Indian, and African Myths of Snaring the Sun", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin 168*, Honolulu, 1940.

McClintock, W.:

The old North Trail, London, 1910.

McGregor, S. E. :

(lettre du 22 novembre 1963).

McKennan, R. A. :

"The Upper Tanana Indians", *Yale University Publications in Anthropology*. 55, 1959.

McLaughlin, M. L. :

Myths and Legends of the Sioux, Bismarck, N. D., 1916.

McNeish, R. S. :

"The Origin of New World Civilization", *Scientific American*, vol. 211, 5, 1964.

Mandelbaum, D. G. :

"The Plains Cree", *APAMNH*, vol. 37, *part* 2, New York, 1940.

Matthews, W. :

Grammar and Dictionary of the Language of the Hidatsa, New York, 1873.

Matthews, C. :

The Indian Fairy Book, 1869 (trad. française: *Légendes Indiennes*, s. d.).

Maximilian, Prince of Wied:

Travels in the Interior of North America, transl. by H. E. Lloyd, London, 1843.

Mayers, M. :

Pocomchi Texts, University of Oklahoma, Norman, 1958.

Mechling, W. H. :

"Malecite Tales", *Memoirs of the Canada Department of*

Mines, *Geological Survey*, vol. 49, Ottawa, 1914.

Medsger, O. P.:

Edible Wild Plants, New York, Macmillan Co, 1939.

Métraux, A.:

(5) "Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco", *MAFLS*, vol. 40, Philadelphia, 1946.

(8) "Mythes et contes des Indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)", *RMP*, n. s., vol. 12. São Paulo, 1960.

(15) "Tribes of Jurua-Purus Basins", *HSAI*, vol. 3, *BBAE* 143, Washington, D. C., 1948.

Michelson, T.:

(1) "The Narrative of a Southern Cheyenne Woman", *Smithsonian Miscellaneous Collection*, 87, no. 5, Washington, D. C., 1932.

(2) "The Narrative of an Arapaho Woman", *AA*, n. s., vol. 35, 1933.

(3) "Some Arapaho Kinship Terms and Social Usages", *AA*, n. s., vol. 36, 1934.

(4) "Micmac Tales", *JAFL*, vol. 38, 1925.

(5) "The Mythical Origin of the White Buffalo Dance of the Fox Indians", *40th ARBAE*, Washington, D. C., 1919.

(6) "Notes on the Buffalo-Head Dance of the Thunder Gens of the Fox Indians", *BBAE* 87, Washington, D. C., 1928.

(7) "The Proto-Algonquian Archetype of 'Five'", *Language*, vol. 9, 1933.

Montoya, A. R. de.:

Gramatica y diccionarios (*Arte*, *vocabulario y tesoro*) *de la lengua tupi o guarani*, n. ed. , Viena-Paris, 1876.

Mooney, J. :

(1)"Myths of the Cherokee", *19th ARBAE*(1897—1898), Washington, D. C. , 1900.

(2)"Calendar History of the Kiowa Indians", *17th ARBAE*, *part 1* (1895—1896), Washington, D. C. , 1898.

(3)"The Cheyenne Indians", *Memoirs of the American Anthropological Association*, 1, 1907, *part* 6.

(4)"The Ghost-Dance Religion". 14*th ARBAE* (1892—1893), *part* 2, Washington, D. C. , 1896.

Mooney, J. and Olbrechts, F. M. :

"The Swimmer Manuscript. Cherokee Sacred Formulas and Medicinal Prescriptions" *BBAE* 99, Washington, D. C. , 1932.

Morgan, L. W. :

League of the Ho-de-no sau-nee or Iroquois (Reprinted by Human Relations Area Files), 2 vol. , New Haven, 1954.

Murie, J. R. :

"Pawnee Indian Societies", *APAMNH*, vol. Ⅱ, *part* 7, New York, 1914.

Murphy, R. F. :

(1)"Mundurucú Religion", *UCPAAE*, vol. 49, 1, Berkeley-Los Angeles, 1958.

(2)*Headhunter's Heritage*, Berkeley-Los Angeles, 1960.

(3)"Matrilocality and Patrilineality in Mundurucú Society", *AA* 58, 1956.

Murphy, R. F. and Quain, B.:

"The Trumaí Indians of Central Brazil", *Monographs of the American Ethnological Society*, 24, New York, 1955.

Neill, E. D.:

"Life Among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Ago", *The American Antiquarian and Oriental Journal*, vol. 6, 1844.

Nimuendaju, C.:

(2) "Sagen der Tembé-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, 195.

(3) "Bruchstucke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer", *Anthropos*, vol. 14—15, 1919—1920; 16—17, 1921—1922.

(5) "The Apinayé", *The Catholic University of America, Anthropological Series no. 8*, Washington, D. C., 1939.

(6) "The Šerenté", *Publ. of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund*, vol. 4, Los Angeles, 1942.

(8) "The Eastern Timbira", *UCPAAE*, vol. 41, Berkeley, 1946.

(13) "The Tukuna", *UCPAAE*, vol. 45, Berkeley, 1952.

(15) *Wortliste der Tukuna-Sprache*, Belém do Pará, 1929 (ms. du *Museu Nacional*, Rio de Janeiro).

Nordenskiöld, E.:

(1) *Indianerleben, El Gran Chaco*, Leipzig, 1912.

(3) *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, 1924.

Nye, W. S.:

Bad Medicine and Good. Tales of the Kiowas, Norman, Oklahoma, 1962.

Nykl, A. R.:

"The Quinary-Vigesimal System of Counting in Europe, Asia and America", *Language*, vol. 2, 1926.

Orchard, W. C.:

"The Technique of Porcupine-quill Decoration among the North-American Indians", *Contributions from the Museum of the American Indian, Heye Foundation*, vol. 4, no. 1, New York, 1916.

Osborn, H. A.:

(1)"Textos Folkloricos en Guarao", *Boletín Indigenista Venezolano*, Años Ⅲ-Ⅳ-Ⅴ, nos. 1—4, Caracas (1956—1957), 1958.

(2)"Textos Folkloricos en Guarao Ⅱ", *ibid.*, Año Ⅵ, nos. 1—4, 1958.

(3)"Warao Ⅱ: Nouns, Relationals, and Demonstratives", *International Journal of American Linguistics*, vol. 32, 3, *part* 1, 1966.

Osgood, C.:

"Ingalik Social Structure", *Yale University Publications in Anthropology*, 53, 1958.

Owen, Trefor M.:

Welsh Folk Customs, Cardiff, 1959.

Palmer, R. S.;

The Mammal Guide. Mammals of North America North of Mexico, New York, 1954.

Parker, H.:

"The Scobs Was in her Lovely Mouth", *JAFL*, vol. 71, 1958.

Parsons, E. C. :

(3)"Kiowa Tales", *MAFLS*, vol. 22, New York, 1929.

(4)"Micmac Folklore", *JAFL*, vol. 38, 1925.

Petitot, E. :

(1)*Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, 1886.

(2)*Monographie des Déné-Dindjié*, Paris, 1876.

Petrullo, V. :

"The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", *Anthropological Papers no. II*, *Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1939.

Phinney, A. :

"Nez Percé Texts", *CUCA*, vol. 25, New York, 1934.

Piganiol, A. :

"Le Rôti et le bouilli", *A Pedro Bosch-Gimpera*, Mexico, 1963.

Preuss, K. Th. :

(1) *Religion und Mythologie der Uitoto*, vol. 2, Göttingen, 1921—1923.

(3) "Forschungreise zu den Kagaba", *Anthropos*, vol. 14—21, 1919—1926.

Price, R. :

"Martiniquan Fishing Magic" (*ms.*, communiqué par l'auteur en 1964).

Prince, J. D. :

"Passamaquoddy Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 10, New York, 1921.

Prytz-Johansen, J. :

The Maori and his religion, Copenhagen, 1954.

Radin, P.:

(1)"The Winnebago Tribe", *37th ARBAE* (1915—1916), Washington, D.C., 1923.

(2)"The Thunderbird War Club, a Winnebago Tale", *JAFL*, vol. 44, 1931.

(3)"Ethnological Notes on the Ojibwa of Southeastern Ontario", *AA*, vol. 30. 1928.

Rand, S. T.:

Legends of the Micmacs, New York-London, 1894.

Rassers, W. H.:

"Inleiding tot een bestudeering van de Javaansche Kris", *Mededeelingen der Koninklijke Nederlansche Akademie van Wetenschappen; afdeeling letterkunde, Nieuwe Reeks deel 1*, no. 8, 1938.

Ray, V. F.:

(2)"Sanpoil Folk Tales", *JAFL*, vol. 46, 1933.

(3)*Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle, 1963.

Reichard, G. A.:

(2)"Literary Types and the Dissemination of Myths", *JAFL*, vol. 34, 1921.

(3)"An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths", *MAFLS*, vol. 41, 1947.

Reichel-Dolmatoff, G.:

(1)*Los Kogi*, vol. 2, Bogota, 1949—50—1951.

(2)"Mítos y cuentos de los Indios Chimila", *Bloetín de Arqueologia*, vol. 1, no. 1, Bogotá, 1945.

(3)"The Agricultural Basis of the Sub-Andean Chiefdoms of Columbia" *in*: Wilbert, J., ed., *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America. Causes and Consequences. A Symposium*, Caracas, 1961.

Reinach, S.:

Cultes, mythes et religions, vol. 5, Paris, 1905—1923.

Reinburg, P.:

"Folklore amazonien. Légendes des Zaparo du Curaray et do Canelos", *JSA* n. s., vol. 13, 1921.

Riggs, S. R.:

"A Dakota-English Dictionary", *Contributions to North American Ethnology*, vol. Ⅶ, Washington, D. C., 1890.

Robinet, F. M.:

"Hidatsa Ⅰ, Ⅱ, Ⅲ", *International Journal of American Linguistics*, vol. 21, 1955.

Rodrigues, J. Barbosa:

"Poranduba Amazonense", *Anais da Biblioteca nacional de Rio de Janeiro*, vol. 14, fasc. 2(1886—1887), Rio de Janeiro, 1890.

Rolland, E.:

Faune populaire de la France, tome II, "Les Oiseaux sauvages", Paris, 1879.

Rondon, C. M. da Silva:

"Esbôçô grammatical e vocabulário da lingua dos Indios Boróro", *Publ. no. 77 da Commissão ... Rondon*; *Anexo* 5, *etnogra-*

fia, Rio de Janeiro, 1948.

Roth, H. L.:

"American Quillwork: a Possible Clue to its Origin", *Man*, 23, 1923, p. 113—116.

Roth, W. E.:

(1) "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians", *30th ARBAE* (1908—1909), Washington, D. C., 1915.

(2) "An Introductory Study of the Arts, Crafts and Customs of the Guiana Indians", *38th ARBAE* (1916—1917), Washington, D. C., 1924.

Rousseau J.:

(lettre du 25 juin 1964).

Rousseau J. et Raymond, M.:

"Etudes ethnobotaniques québécoises", *Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*, no. 55, 1945.

Saintyves, P.:

L'Éternuement et le bâillement dans la magie, l'ethnographie et le folklore médical, Paris, 1921.

Saake, W.:

(1) "Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana", *Proceedings of the 32nd Intern. Congress of Americanists*, Copenhagen (1956), 1958.

(3) "Aus der Überlieferung der Baniwa", *Staden-Jahrbuch*, Bd. 6, São Paulo, 1958.

Salzmann, Z.:

"A Method for Analyzing Numerical Systems", *Word*, vol. 6,

no. 1, New York, 1950.

Sapir, E. :

(1)"Wishram Texts", *Publications of the American Ethnological Society*, vol. 2, Leyden, 1909.

(2)"The Algonkin Affinity of Yurok and Wiyot Kinship Terms", *JSA* vol. 15, 1923.

(3)"Yana Texts", *UCPAAE*, vol. 9, 1, Berkeley, 1910.

Saussure, F. de. :

"Notes" *in*: *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 12, 1954.

Schaeffer, Cl. E. :

"Bird nomenclature and principles of avian taxonomy of the Blackfeet Indians", *Journal of the Washington Academy of Sciences*, vol. 40, no. 2, 1950.

Schauensee, R. M. de. :

(1)*The Birds of Columbia*, Narberth, Pennsylvania, 1964.

(2)*The Species of Birds of South America and their Distribution*, Narberth, Pennsylvania, 1966.

Schomburgk, R. :

Travels in British Guiana 1840 — 1844. Transl. and ed. by W. E. Roth, 2 vol, Georgetown, 1922.

Schoolcraft, H. R. :

(7)*Oneóta, or Characteristics of the Red Race of America*, New York, 1845.

(2)*The Myth of Hiawatha*, Philadelphia, 1856.

(3)*Historical and Statistical Information Respecting... the Indian Tribes of the United States*, 6 vol. , Philadelphia, 1851—1857.

Schwarz, H. F. :

(2)"Stingless Bees (Meliponidae) of the Western Hemisphere", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. 90, New York, 1948.

Shafer, R. :

"Notes on Penutian", *International Journal of American Linguistics*, 18, 4, 1952.

Silva, P. A. Brüzzi Alves da. :

A Civilização Indigena do Uaupès, São Paulo, 1962.

Simms, S. C. :

"Traditions of the Crow", *Field Columbian Museum, Publ. 85, Anthropol. Series, vol. 2, no, 6*, Chicago, 1903.

Simpson, R. de E. :

"A Mandan Bull-Boat", *The Masterkey*, vol. 23, no. 6, 1949.

Skinner, A. :

(1) "Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux", *APAMNH*, vol. 9, New York, 1911.

(2)"Some Aspects of the Folk-Lore of the Central Algonkin", *JAFL*, vol. 27, 1914.

(3)"Plains Ojibwa Tales", *JAFL*, vol. 32, 1919.

(4)"Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians", *APAMNH*, vol. 13, *part* 1, New York, 1913.

(5)"Political Organization, Cults, and Ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians", *APAMNH*, vol, Ⅱ, *part* 6, New York, 1914.

(6) "The Sun Dance of the Plains-Cree", *APAMNH*, vol. 16,

part 4, New York, 1919.

(7) "Associations and Ceremonies of the Menomini Indians", *APAMNH*, vol. 13, *part* 2, New York, 1915.

(8) "Plains Cree Tales", *JAFL*, vol. 29, 1916.

(9) "Observations on the Ethnology of the Sauk Indians", *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, nos. 1,2, 3, 1923—1925.

(10) "The Mascoutens or Prairie Potawatomi Indians", *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 6, nos. 1,2,3, 1924—1927.

(11) "War Customs of the Menomini", *AA* vol. 13, 1911.

(12) "Societies of the Iowa, Kansa, and Ponca Indians", *APAMNH*, vol. Ⅱ, *part* 9, New York, 1915.

(13) "Sauk Tales", *JAFL*, vol. 41, 1928.

(14) "Material Culture of the Menomini", *Indian Notes and Monographs, Museum of the American Indian, Heye Foundation*, New York, 1921.

Skinner, A. and Satterlee, J. V.:

"Folklore of the Menomini Indians", *APAMNH*, vol. 13, *part* 3, New York, 1915.

Smith, E. A.:

"Myths of the Iroquois", *2nd ARBAE*, Washington, D. C., 1881.

Smith, H. H.:

(1) "Ethnobotany of the Ojibwe Indians", *Bulletin of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 4, no. 3, 1932.

(2) "Ethnobotany of the Forest Potawatomi Indians", *ibid.*, vol.

7, no. 1. 1933.

Sparkman, P. S. :

"Notes on California Folklore. A Luiseño Tale", *JAFL*, vol. 21, 1908.

Speck, F. G. :

(2)"Reptile-Lore of the Northern Indians", *JAFL*, vol. 36, 1923.

(3) "Penobscot Tales and Religious Beliefs", *JAFL*, vol. 48, 1935.

(4)"Montagnais and Naskapi Tales from the Labrador Peninsula", *JAFL*, vol. 38, 1925.

(5)"Bird-Lore of the Northern Indians", *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, vol. 7, 1921.

(6)*Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, 1935.

(7)"Myths and Folk-Lore of the Timiskaming Algonquin and Timagami Ojibwa", *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 71, no. 9, Anthropol. Series*, Ottawa, 1915.

(8)"Some Micmac Tales from Cape Breton Island", *JAFL*, vol. 28, 1915.

(9)"Huron Moose Hair Embroidery", *AA*, n. s., vol, 13, 1911.

(10)*Penobscot Man*, Philadelphia, 1940.

Spence, L. :

The Myths of the North American Indians, London, 1916.

Spencer, R. F. :

"The North Alaskan Eskimo", *BBAE* 171, Washington, D.

C. , 1959.

Spier, L. :

(2)"Klamath Ethnography", *UCPAAE*, vol. 30, Berkeley, 1930.

(3)"Notes on the Kiowa Sun Dance", *APAMNH*, vol. 16, *part* 6, New York.

(4)"The Sun Dance of the Plains Indians: its Development and Diffusion", *APAMNH*, vol. 16, *part* 7, New York, 1921.

Spinden, H. :

(1)"Myths of the Nez Percé Indians", *JAFL*, vol. 21, 1908.

(2)"A Study of Maya Art", *Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 6, 1913.

Spott, R. and Kroeber, A. L. :

"Yurok Narratives", *UCPAAE*, vol. 35, no. 9. Berkeley, 1942.

Stamp, H. :

"A Malecite Tale: Adventures of Buckchinskwesk", *JAFL*, vol. 28, 1915.

Stephen, A. M. :

"Hopi Journal, edited by E. C. Parsons", 2 vol. , *CUCA*, vol. 23, New York, 1936.

Stern. Th. :

"Klamath Myths Abstracts", *JAFL*, vol. 76, 1963.

Stirling, M. W. :

"Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians", *BBAE* 117, Washington, D. C. , 1938.

Stock, C. de B. :

"Folklore and Customs of the Lepchas of Sikkim,", *Journal of*

the Asiatic Society of Bengal, vol. 21, 1925.

Stradelli, E.:

(1)"Vocabulario da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, *etc.*", *RIHGB*, t. 104, vol. 158, Rio de Janeiro, 1929.

Strong, W. D.:

(1)"Aboriginal Society in Southern California", *UCPAAE*, vol. 26, Berkeley, 1929.

(2)"From History to Prehistory in the Northern Great Plains" *in*: *Essays in Historical Anthropology of North America*, *Smithsonian Miscellaneous Collections*, vol. 100, Washington, D. C., 1940.

Sturtevant, W. C.:

"The Significance of Ethnological Similarities between Southeastern North America and the Antilles" *in*: S. W. Mintz, ed. "Papers in Caribbean Anthropology", *Yale University Publications in Anthropology*, nos. 57 to 64, New Haven, 1960.

Susnik, B. J.:

"Estudios Emok-Toba. Parte I^{ra}, Fraseario", *Boletín de la Sociedad Cientifica del Paraguay*, vol. Ⅶ, 1962, *Etnolinguistica*, 7, Asunción, 1962.

Swanton, J. R.:

(1)"Myths and Tales of the Southeastern Indians", *BBAE* 88, Washington, D. C., 1929.

(3)"Some Neglected Data Bearing on Cheyenne, Chippewa and Dakota History", *AA*, vol. 32, 1930.

(4)"Southern Contacts of the Indians North of the Gulf of Mexico", *Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas*, 1922, Rio de Janeiro, 1924.

(5)"The Indians of the Southeastern United States", *BBAE* 137, Washington, D. C., 1946.

Tastevin, C.:

(2)"Nomes de plantas e animaes em lingua tupy", *RMP*, t. 13, São Paulo, 1922.

(3)"La Légende de Bóyusú en Amazonie", *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 6[e] année, no. 22, Paris, 1925.

(4)"Le fleuve Murú. Ses habitants. Croyances et mœurs kachinaua", *La Géographie*, vol. 43, no. 4—5, 1925.

(5)"Le Haut Tarauacá", *La Géographie*, vol. 45, 1926.

Taylor, D.:

"The Dog, the Opossum and the Rainbow", *International Journal of American Linguistics*, vol. 27, 1961.

Teit, J.:

(1)"The Shuswap", *Memoirs of the American Museum of Natural History*. vol. Ⅳ, Leiden-New York, 1909.

(2)"Traditions of the Lilloet Indians of British Columbia", *JAFL*, vol. 25, 1912.

(3)"Cœur d'Alene Tales". Cf. Boas, F.:(4).

(4)"Traditions of the Thompson River Indians", *MAFLS*, vol. 6, 1898.

(5)"Mythology of the Thompson Indians", *Memoirs of the*

American Museum of Natural History, vol. XII, Leiden-New York, 1912.

(6)"The Salishan Tribes of the Western Plateaus", *45th ARBAE* (1927—1928), Washington, D. C. , 1930.

(7)"Tahltan Tales", *JAFL*, vol. 32, 34, 1919—1921.

(8)"Kaska Tales", *JAFL*, vol. 30, 1917.

Terrell, R. H. :

"Petroglyphs, Huge Honey Combs Found in Sonora, Mex". *Press-Enterprise*, February 20, 1966.

Thompson, J. E. :

(1)*The Civilization of the Mayas*. Chicago, 1927.

(2)*The Moon Goddess in Middle America. With notes on related deities*, Washington, Carnegie Institution of Washington, 1939.

Thompson, S. :

"The Star-Husband Tale", (Liber saecularia in honorem J. Qvigstadii), *Studia Septentrionalia*, 4, Oslo, 1953.

Thomson, Sir A. L. :

A New Dictionary of Birds, London, 1964.

Trik, A. S. :

"The Splendid Tomb of Temple I at Tikal, Guatemala", *Expedition*, vol. 6, no, 1, Fall, 1963.

Trowbridge, C. C. :

"Meeārmeear Traditions", *Occasional Contributions from the Museum of Anthropology of the University of Michigan*, Ann Arbor, 1938.

Turner, G.:

"Hair Embroidery in Siberia and North America", *Pitt-Rivers Museum Occasional Papers in Technology*, vol. 7, Oxford, 1955.

Turney-High, H. H.:

"Ethnography of the Kutenai", *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 56, 1941.

Uhlenbeck, C. C:

"Original Blackfoot Texts. A New Series of Blackfoot Texts", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling letterkunde, Nieuwe Reeks*, Deel XII, 1; XIII, 1, Amsterdam, 1911—1912.

Uhlenbeck, C. C. and van Gulik, R. H.:

"An English-Blackfoot and Blackfoot English Vocabulary", *ibid.*, Deel XXIX, 4; XXXIII; 2; 1930—1934.

Voegelin, E. W.:

Kiowa-Crow Mythological Affiliations, *AA*, vol. 35, 1933.

Wagley, Ch, and Galvão, E.:

"The Tenetehara Indians of Brazil", *CUCA*, vol. 35, 1949.

Walker, J. R.:

"The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota", *APAMNH*, vol. 16, *part* 2, New York, 1917.

Wallis, W. D.:

(1) "Beliefs and Tales of the Canadian Dakota", *JAFL*, vol. 36, 1923.

—(and Wallis, R. S.):

(2) *The Micmac Indians of Eastern Canada*, Minneapolis, 1955.

Wassén, S. H.:

(1) "Some General Viewpoints in the Study of Native Drugs Especially from the West Indies and South America", *Ethnos*, t. 2, Stockholm, 1964.

(2) "The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Snuff and Related Paraphernalia", *Etnologiska Studier*, 28, Göteborg, 1965.

Wassén, S. H. and Holmstedt, B.:

"The Use of Paricá, an Ethnological and Pharmacological Review", *Ethnos*, 1. Stockholm, 1963.

Waterman, T. T.:

"The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North-American Indians", *JAFL*, vol. 27, 1914.

Waugh, F. W.:

"Iroquois Foods and Food Preparation", *Canada Department of Mines, Geological Survey, Memoir 86*, Ottawa, 1916.

Wavrin, marquis de:

Mœurs et coutumes des Indiens sauvages del'Amérique du Sud, Paris, 1937.

Wedel, W. R.:

(1) "An Introduction to Pawnee Archaeology", *BBAE* 112, Washington, D. C., 1936.

(2) "The Great Plains" *in*: Jennings, J. D. and Norbeck, E., ed.: *Prehistoric Man in the New World*, Chicago, 1964.

White L. A.

"The Acoma Indians", *47th ARBAE* (1929—1930), Washington, D. C., 1932.

Wilbert, J.:

(7)"Erzählgut der Yupa-Indianer", *Anthropos*, Band 57, 1962.

(8)*Indios de la región Orinoco-Ventuari* Caracas, 1963.

(9)"Warao Oral Literature", *Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, Fundación La Salle de Ciencias Naturales*, Monograph no. 9, Caracas, 1964.

(10)"Zur Kenntnis der Yabarana", *Naturwissenschaftliche Gesellschaft, Antropologica, Supplement-band no. 1*, Köln, 1959.

Will, G. F.:

(1)"No-Tongue, a Mandan Tale", *JAFL*, vol. 26, 1913.

(2)"The Story of No-Tongue", *JAFL*, vol. 29, 1916.

Will, G. F. and Spinden, H. J.:

"The Mandans. A Sturdy of their Culture. Archaeology and Language", *Papers of the Peabody Museum of American Archaeol. and Ethnol., Harvard University*, vol. 3, *part* 4, Cambridge, Mass., 1906.

Williams, M. L., ed.:

Schoolcraft's Indian Legends, East Lansing, Mich., 1956.

Wilson, E. W.:

"The Owl and the American Indian", *JAFL*, vol. 63, 1950.

Wilson, G. L.:

"Hidatsa Eagle Trapping", *APAMNH*, vol. 30, *part* 4, New York, 1928.

Wirz, P.:

"The Social Meaning of the Sept-house and the Sept-boat in Dutch and British New-Guinea", *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel LXXIV, Afl, 1, Batavia, 1934.

Wissler, C.:

(1)"Some (Oglala)Dakota Myths", *JAFL*, vol. 20, 1907.

(2)"Sun Dance of the Plains Indians; General Introductoin", *APAMNH*, vol. 16, New York, 1921.

(3)"Indian Beadwork", *Guide Leaflet* no. 50, *American Museum of Natural History*, 2nd ed., New York, 1931.

(4)"The Soical Life of the Blackfoot Indians", *APAMNH*, vol. 7, *part* 1, New York, 1911.

(5)"Societies and Dance Associations of the Blackfoot Indians", *APAMNH*, vol. Ⅱ, *part* 4, New York, 1913.

(6)"Societies and Ceremonial Associatons in the Oglala Division of the Teton-Dakota", *APAMNH*, vol. Ⅱ, *part* 1, New York, 1912.

Wissler, C. and Duvall, D. C.:

"Mythology of the Blackfoot Indians" *APAMNH*, vol. 2, New York, 1908.

Woodman, J. J.:

Indian Legends and Tales of Captivity, Boston, 1924.

Wood, R.:

"An Interpretation of Mandan Culture History", *River Basin Surveys Papers*, no. 39, *BBAE*, 198, Washington, D. C., 1967.

Yarnell, R. A.:

"Aboriginal Relationships between Culture and Plant Life in the Upper Great Lakes Region", *Anthropological Papers, Museum of Anthropology, University of Michigan, no. 23*, Ann Arbor, Michigan, 1964.



神话索引

Ⅰ 按序号和主题

1. 新的神话

2. 前两卷已部分地扼述神话的补余

M_{13}　Guarani-Mbyá/瓜拉尼·姆比亚人;恶魔沙里亚/第155,171页。

M_{60}　Tukuna/图库纳人:访猴/第**103～105**,106～120,238页。

M_{104}　Amazonie/亚马逊人:变成负子袋鼠的老妪/第**166～168**,169～175,282,500页。

M_{129a}　Tukuna/图库纳人(M_{60}片段)。

M_{130}　Kalina/卡利纳人:后发星座/第**23～29**,33,37,77～79,94～102页。

M_{130b}　Arawak/阿拉瓦克人:后发星座/第33页。

M_{131c}　Kalina/卡利纳人:猎户星座的起源/第35页。

M_{149a}　Arekuna/阿雷库纳人:盗蛙者/第65,99,**127～128**,129～134,142～143,146～148,170,171,200,500页。

M_{149b}　Arawak/阿拉瓦克人:盗蛙者/参见M_{149a}。

M_{248}　Mundurucu/蒙杜鲁库人:水獭治病/第52,**69～70**,72,73页。

M_{252}　Waiwai/韦韦人:第一次交媾/第**157～158**页。

M_{255}　Mundurucu/蒙杜鲁库人:夏天和冬天太阳的起源/第78,**81**,90,91,97,99～114,125,131,176页。

M_{256}　Tacana/塔卡纳人:月亮的情人/第**72**,97,176,243页。

M_{256b}　Tumupasa图穆帕萨人:月亮的情人/参见M_{256}.

M_{256c}　Tumupasa图穆帕萨人:月亮的貘/参见M_{256}.

M_{317}　Warrau/瓦劳人:科罗罗曼纳冒险记/第**42**,71,79,89,93,107,**109**,**115**,116～117,136,238页。

M_{326a}　Tupi (Amazonie)/图皮人(亚马逊):黑夜的起源/第**165～166**,168～170,174,268,270,282页。

3. 对前两卷其他神话的援引

M_1/第1,175～182,192,203,224,242～244,295,418,468页。

M_7—M_{12}/第2,175～180,192,203,224,243～244,418页。

M_8/第419页。

Ⅱ　按部落

Iroquois／易洛魁人　$M_{366,409,411}$.

Jivaro／吉瓦罗人　$M_{387,401}$.

Kalina／卡利纳人　($M_{130,131c}$), M_{420b}.

Kaska／卡斯卡人　M_{431}.

Katawishi／卡塔维希人　M_{417}.

Kayapo／卡耶波人　$M_{404,412b}$.

Kickapoo／基卡普人　M_{505}.

Kiowa／基奥瓦人　$M_{448,490}$.

Kogi／科奇人　M_{412}.

Kuniba／库尼巴人　M_{392a}.

Lilloet／利洛厄特人　M_{399}.

Macushi／马库希人　$M_{362,363}$.

Maidu／梅杜人　M_{373f}.

Mandan／曼丹人　$M_{458,459a-c,460,461,462,463,469a-b,481,498,503,510,511,512,513,514,515,519}$.

Menomini／梅诺米尼人　$M_{354d,388,443a-b,444d,472a,475b-f,476b,478a-b,479a-c,493a-d,495a-b,501a-b}$.

Miami／迈阿密人　M_{451b}.

Micmac／米克马克人　$M_{438a\ b,440}$.

Modoc／莫多克人　$M_{373c,471c,f-g}$.

Mundurucu／蒙杜鲁库人　($M_{248,255}$)，　$M_{389,398,402,421a}$.

Naskapi／纳斯卡皮人　$M_{374d,494}$.

Nez-Percé／内兹佩斯人　M_{472b}.

Ojibwa／奥吉布瓦人　$M_{373f,374a-c,387d,444a-c,447,473a-c,475a,492a-b,499,502}$.

Omaha／奥马哈人　$M_{453a,469c,526}$.

Ona／奥纳人　M_{419}.

Ottawa／奥塔瓦人　$M_{474,496}$.



[General Information]
书名=神话学 餐桌礼仪的起源 l' origine des manieres de table
作者=（法）克洛德·列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss）著；周昌忠译
页码=572
ISBN=572
SS号=11891052
dxNumber=000006202766
出版时间=2007
出版社=该引擎未能查询到
定价：50.00
试读地址=http://book.szdnet.org.cn/bookDetail.jsp?dxNumber=000006202766&d=B65EB200BFA2D425DDBA955D088B7A4D&fenlei=02150301&sw=%C9%F1%BB%B0%D1%A7

全文地址=http://ts9.5read.com/image/ss2jpg.dll?did=b27&pid=B96FBBED7F6FA2606130AD11283971D60B5D8027A8F35A9EBC127C272B8FEDC73B7CFBF8348A3484C49B6BDC22AB93ABAF35D6E725AA729C10EB7D1EF0EA793FAEAF728288D283E3F5D0D31A62F029675298399D0A84F17FB680BE3ADB79994A504D8181CB33D1E775A10CD90911240F42B9&jid=/